Поредица
БЪЛГАРСКА КЛАСИКА

Издателство
ЗАХАРИЙ СТОЯНОВ

ИЗДАНИЕТО Е ОДОБРЕНО
И ПРЕПОРЪЧАНО ОТ **МОН**

ХРИСТО ВАКАРЕЛСКИ

БЪЛГАРСКИ ПОГРЕБАЛНИ ОБИЧАИ

Поредицата „Българска класика“
е под общата редакция
на ИВАН ГРАНИТСКИ
и ПАНКО АНЧЕВ

Издателство
•ЗАХАРИЙ СТОЯНОВ•
София, 2008

На първа корица: Детайли от картини на Иван Мърквичка и Владимир Димитров-Майстора

ISBN 978-954-09-0066-7

УВОД

1. В обичайната система обичаите, свързани със смъртта и отстраняването на мъртвеца от жилището на човека, по всички краища на света, почти у всички човешки племена заемат важно място[1]. В какво отношение са били в миналото погребалните обичаи към другите семейни обичаи (родилни, сватбени и др.) не се знае. Но многобройните погребения говорят извънредно многостранно за грижите, които човекът още от най-ранните исторически епохи полага за своите покойници.

Интересно е, че тези така рано засвидетелствувани обичаи в етнографските изучавания стоят донейде на заден план в сравнение например със сватбените и другите обичаи в бита на народите.

2. У нас проучванията на погребалните обичаи, може да се каже, са незначителни. Първата цялостна работа по този проблем с частични опити за сравнително изясняване е на П. Парашкевов „Погребалните обичаи у българите“, обнародвана в Известия на Семинара по славянска филология през 1907 г. В този труд авторът сравнително пълно и добросъвестно е използувал само оскъдните материали, обнародвани до онова време в българския печат. Чуждата литература, до която е прибегнал,

[1] Племена със слабо развити погребални обичаи са само изключения (срв. Ђ о р ђ е в и ћ, 1926, с. 268). Те може би не са и добре проучени.

е крайно недостатъчна. Както е обикновено в повечето студентски етнографски трудове, тя е твърде автоматически, некритично използувана. Във всеки случай този труд е историческа важност в нашата книжнина, макар да е неизчерпателен и с непълноти. Той няма груби антинаучни недостатъци и може да служи като достоверен източник на известни факти, дадени от втора ръка.

От трудовете, посветени на отделни проблеми в погребалните обичаи у нас, първи е „Пари за превоз" от А. Стоилов (1900). Трудът направи добро впечатление и бе обнародван и на сръбски. На този въпрос – слагане пари в гроба на покойниците – по-късно посвещава интересна статия П. Чилев (1923).

Основен труд върху някои понятия и представи във връзка с погребалните обичаи е проучването (наречено фолклорно) на Христо Вакарелски за „душата и смъртта" (1939). Въз основа на наличните дотогава материали в българския печат и лични теренни проучвания, както и на широко използувана сравнителна литература в този труд е дадена сбита интерпретация на понятията за смъртта като проблем и за първобитния човек, и в науката, за смъртта като факт, за душата и тялото и за особеностите на душата. Авторът се е погрижил да бъде критичен към редица идеалистични интерпретации на разглежданите проблеми, но все пак е допуснал колебливо правото на някои неубедителни за днешното състояние на науката постановки.

Същите научни и методични качества има и третият труд от тази област. Той е за „смъртта като агент" и е от същия автор (Вакарелски, 1948). В тази кратка работа е даден бегъл сравнителен поглед върху народните представи за образите на смъртта, като например „скелет с коса", демоничния образ на чумата (със стрела и други подобни), като св. Архангел с меч, за зловещи образи на разни птици, за „волята" на бога или за неопределения образ на предопределението (орисията).

Кратък очерк на българските погребални обичаи дава Хр. Вакарелски в своята „Българска етнография" (Вакарелски, 1974) без особена разлика от по-ранните издания: полското (Vakarelski, 1965) и немското от 1969 г.

През 1958 г. П. А. Петров обнародва проучване върху обичая да се облекчава мъчително агонизиране чрез запрягане на болния във волски ярем, като проследява разпространението му и на север от Дунав – у румънците и украинците (Петров, 1958). Същият автор след това дава подробно описание на обичая „помана" (Петров, 1962, II). В отделна монография той изнася гъста мрежа от прокоби за смърт, свързани с кукувицата (cuculus canorus) – разглежда ги широко, сравнително в етнографски и исторически аспект и с пресилена интерпретация (Петров, 1966). Към проучването на българските погребални обичаи спада и глава от дисертационен труд на Ст. Генчев, обнародвана в резюме (Генчев, 1968).

С това се изчерпват опитите за разработване на обичаите, свързани с вярванията и обичаите около смъртта и погребението на човека у нас. Същото положение е и с приносите от теренни материали. По-цялостни описания са обнародвани в СбНУ (например за Самоковско – Марков, 1895), в сборниците на К. Шапкарев, В. Чолаков[2] и в регио-

[2] Шапкарев, 1891, с. 189 сл.; Чолаков, 1872, с. 195.

нални монографии (например за Северозападна България – Маринов, 1892, II). Сравнително пълни са описанията в сборниците със смесено съдържание от отделни български краища: Родопите, Кюстендилско, Граово, Панагюрско, Добруджа[3]. Ценни са и систематичните описания на обичаите у отделни групи българско население – на т. нар. тракийски и малоазийски българи, на българите в Южна Русия[4] и пр. Не са малко и описанията на отделни моменти от обичаите при смърт и погребение, пръснати из СбНУ[5] и отделни книги.

Заслужават да бъдат отбелязани отделно проучванията и характеристиките на надгробните оплаквания като фолклор – М. Петрова, П. Динеков, Д. Тодоров, Р. Кацарова и Ст. Генчев[6].

Трябва да се имат предвид и материалите за райони или отделни селища в Македония, записани преди войните от сръбските етнографи като Ст. Танович, Й. Хадживасилевич, М. Филипович и много др.[7]

Ценни сведения с по-непосредствени отражения на чувствата и духа в тия обичаи се срещат в

[3] Шишков, 1906, 6–12; Енчев, 1918, 80–101; Захариев, 1918, 138–140; 1949, 215–217; 1935; Бояджиев, 1931, 181–329; Златков, 1929, 226–227; Ранов, 1941, 32–35; Вакарелски, 1956, с. 32; Мартинов, 1958; Генчев, 1974, 265–300.

[4] Державин, 1914, 149–152; Вакарелски, 1935.

[5] Обнародваното в СбНУ до т. 50 е посочено от Д. Москова в СбНУ, 50, 1967 и в Показалец на изданията на Българската академия на науките. С., 1963, 413–490.

[6] Петрова, 1929, 78–88; Динеков, 1972, 353–370; Тодоров, 1971, 147–150; Кацарова, 1969, 177–200; Генчев, 1972, 261–276; 1974, II.

[7] Тановић, 1927; Хаџивасиљевић, 1909; 1930; Филиповић, 1939; Andrejić, 1971, 123–243.

произведенията на някои български писатели, като Л. Каравелов, М. Георгиев, И. Волен[8] и др.

3. Точно сравнение на състоянието на проучванията на погребалните обичаи у нас и другите славянски народи мъчно може да се направи. Така например у нашите най-близки съседи славяни на Балканския полуостров – *сърбите*, *хърватите* и *словенците*, имаме преди всичко многобройни приноси от материали. Те са пръснати из антропогеографските им сборници, които са характерни главно за сръбската научна книжнина, и из другите издания на Белградската, Загребската и Люблянската академия на науките. Срещат се и в много-гото други списания (музейни, тематични, дружествени и др.). Една изчерпателна библиография на обичаите и обредите, свързани със смъртта и погребението, обнародвана напоследък от Етнографския музей в Белград (Andrejic, 1971), дава ясна и пълна представа за голямото обилие на материали в това отношение в цяла Югославия. Тук са налице и значително много аналитични и етнографско-исторически студии с различен обхват. Всичко това показва значително по-голям интерес към тия обичаи, отколкото у нас. По-високо е и научното им равнище. Достатъчно е да посочим някои само от последните – например работите на Т. Джорджевич за повторното погребване, за изхвърлянето на грешниците от земята, за остригването на коня в знак на траур у сърбите[9].

Още в началото на настоящото столетие С. Троянович пише върху старославянското погребе-

[8] Каравелов, 1860; Георгиев, 1961, I; Волен, 1973.

[9] Ђорђевић, 1926; 1932, 98–107; 1930, с. 410 сл.

ние. Пълно изложение на обичаите в Югославия дава Е. Шнеевайс (1929), а синтетично – Б. Дробняковоич[10]. Ценни очерци за методоложките интерпретации върху проблемите на душата, смъртта и задгробния живот в трудовете на известни буржоазни етнографи, етнолози и философи е дал Й. Ерделянович в труда си за началата на вярата и на други етноложки проблеми (Ердљановић, 1933). Към проблеми, свързани с погребалните обичаи, често се връща П. Ж. Петрович – например: мотивите по босненско-херцеговските саркофази, мотива човешки очи у балканските славяни, народния мотив „възкресение" на покойниците в Босна, Херцеговина и Сърбия (Петровић, 1950; 1960; 1968).

Особено любим за сръбската етнография е бил проблемът за убиването на старците. Специално проучване му е посветил В. Радованович (Радовановић, 1930). Преди и след него са работили и редица други, като М. Медич и М. С. Филипович[11]. М. Филипович работи и върху старославянската „тризна", изяснява въпроса за гвоздеите в римските гробове из Югославия, участвува и в изясняване на любимия за сръбските етнографи проблем за изгаряне телата на умрелите в земите на Югославия[12]. Със значителен принос за проучване на погребалните обичаи у сърбите са редица статии в излезлия напоследък „Српски митолошки речник", съставен от Ш. Кулишич, Н. Ч. Пантелич и П. Ж. Петрович (СМР). Известни характерни особености у южните славяни, като например обграждането на гробовете с камъ-

[10] Трojановић, 1901; Шневајс, 1929; Дробњаковић, 1960.

[11] Medić, 1930, с. 257 сл.; Филиповић, 1967, с. 207 сл.

[12] Filipović, 1965, 176–195; Филиповић, 1961; 1959, 119–133.

ни, най-вече когато то има кръгла или елипсовидна форма, са научно обяснени от М. Гаваци (1964; 1965). Най-обширни приноси обаче за разглежданите обичаи в Югославия, които могат да се смятат като настолни *в това* отношение, дава Е. Шнеевайс в „Главните елементи на сръбските погребални обичаи" през 1929 г., който по-късно бе включен в синтетичната I част на неговата „Serbokroatische Volskunde" (1961). Не са без значение не само като материали, но и с научната си интерпретация някои статии на Ш. Бешлагич (1956) за надгробните паметници от различни райони на Сърбия. Ценни за нас са материалите от райони, които в миналото са се придържали и към българската традиция. Значителни са работите на Сл. Зечевич за следпогребалните игри, на Н. Пантелич за надгробните паметници и каменоделците във Власинац (Зачевић, 1964; Пантелић, 1956, 291–299).

В още едно отношение югославската етнография е изпреварила българската – с проучването на надгробните оплаквания, за които подробно се говори в много от приносите и особено в трудовете на Н. Шаулич (1929).

Съдържанието на посочените тук и в библиографията трудове върху сръбските, хърватските и словенските погребални обичаи е твърде ценно за нас. В много отношения то разкрива най-близкото им голямо сродство с нашите. Това личи и от вече остарелия опит на Фр. Краус да направи обща характеристика на погребалните обичаи у южните славяни въз основа на оскъдните по неговото време материали (Krauss, 1981, с. 152 сл.).

4. Немалка е литературата по проблемите за погребалните обичаи у *източните славяни*, а и у

други славянски и неславянски народи. Ф. Волков издава на *украински език* проучвания в това направление. Той пише студии из областта на украинската етнография и антропология, или специално за шейната като превозно средство в украинските погребения (Вовк, 1889).

Методологически и методически издържани проучвания върху обичаите на украинците в Карпатите остави П. Богатирьов както в труда си върху магическите постъпки, обреди и вярвания, така и в студиите си върху веселите игри при погребение, върху виденията и свръхестествените същества в този край[13]. Ценни приноси върху тези обичаи на украинците в Карпатите е дал Ю. Кмит (1915). Има проучвания и за общоукраинските погребални обичаи. Освен значителното внимание, което им обръща в труда си върху народната култура К. Грушевска, видно място заема студията на Е. Кагаров върху формите и елементите на народната обредност. Подробно изучава пазенето на покойника и забавите при него и З. Кузеля[14]. Една подробна библиография, каквато е тази на Л. Андреич в Югославия, би показала без съмнение (и то не само за украинците, но и за другите славянски народи) значителен брой дребни приноси по погребалните обичаи, било в самостоятелни трудове или в други по-общи студии и сборници. Тук ще се имат предвид материалите на Д. В. Щегалов, В. Гнатюк, В. Шухевич, В. Данилов и др.[15]

---

[13] Bogatyrev, 1929, 112–128; 1926, I, с. 196 сл.; 1926, II.

[14] Грушевска, 1924; Кагаров, 1928; Кузеля, 1913, 173–224; 1914, 103–160.

[15] Щеглов, 1883; Гнатюг, 1912; Шухевич, 1902–1904; Данилов, 1909.

5. При *белорусите* само приносите от материали у К. Мошински и Ч. Пьеткевич[16] са достатъчни за сравнителна характеристика на някои други славянски народи. Материали по погребалните обичаи на белорусите са обнародвани в излизащите в края на миналия век „Гродненския губернския ведомости" в гр. Гродно и в други периодични издания на Белорусия.

Множество приноси в руската фолклористика изискват нарочна критична библиография за етническото им отделяне. В буржоазната етнографска наука преди Октомврийската революция (1917) белоруските, както и украинските погребални обичаи, често се включват във всички по-общи изследвания като руски.

За руските обичаи като съставка в източнославянските, макар и твърде синтетична характеристика с историко-генетични изяснявания, се намира в обобщителния труд на Д. Зеленин, издаден на немски (1927). В такъв аспект Зеленин е оставил редица специални изследвания върху отделни проблеми в погребалните обичаи. В тях той привежда аналогии от много широки ареали и излиза от границите на източното славянство. Такива са например студиите му върху обичая да топлят (огряват) покойниците, за покойници, умрели от неестествена смърт, за табуираните изрази, каквито има множество във връзка със смъртта и с погребването, за обичая да се приема доброволна смърт, за дърветата тотеми, както и статии, свързани с първобитната религия[17]. Много ценно

---

[16] Moszyński, 1928; Pietkiewicz, 1938.

[17] Зеленин, 1909, 1–16; 1917; 1930; 1935; 1937; Zelenin, 1936; 1937.

изследване върху руските надгробни оплаквания е издаденият на немски труд на Е. Малер (Mahler, 1936), където наред с ритуалната им функция е анализирана и поетическата им същина и служба при изпълнението. Ценни са и по-общите трудове, особено на Д. Н. Анучин за шейната, лодката и конете като принадлежност към погребалния обред (Анучин, 1890).

Погребалните обичаи у русите и у останалите източни славяни, освен в многобройни други работи и приноси, са засягани и в остарелите вече трудове на Котляревский за погребалните обичаи у езическите славяни, на Н. Ф. Сумцов за културните преживелици, на митолога фолклорист А. Афанасьев върху поетическите възгледи на славяните относно природата[18]. Материали и научни концепции се срещат както в трудове, засягащи по-широко духовната култура в Съветския съюз, така и в общи трудове върху същността и историята на религията. Същото е и в трудовете на С. А. Токарев „Етнография на народите в СССР" (1958), „Религията в историята на народите" (1965), в томовете на поредицата „Народы мира" и много други.

6. За сравнение с българските погребални обичаи са интересни обичаите и у *словаците*, чието съседство с украинци, румънци и маджари е било основа и за известни източнославянски и балкански влияния. У тях няма обобщаващ труд за тия обичаи, но редица приноси – материали и анализи по отделни въпроси – позволяват да се установят прилики и отлики в много отношения. Напоследък

[18] К о т л я р е в с к и й, 1893; Сумцов, 1890; А ф а н а с ь е в, 1865.

върху тия обичаи е обнародвал обобщаваща студия Р. Беднарик (1972). И в миналото приносите са главно в общи етнографски сборници, като например от А. Вацлавик в неговите „Подунавски район" и „Лухачовското Залесие" или в още по-старите на К. Хотек за Церово, на Л. Нидерле за Моравско Словенско. Значима е и студията на Ловчани върху смъртта, вярванията и обичаите на словаците[19]. Материали и малки изследвания са обнародвани през последните години на страниците на сп. „Slovenský národopis" в Братислава.

Важни за решаване на проблемите на словашките погребални обичаи са и трудовете на Й. Поливка за свръхестественото в словашките приказки (Polivka, 1922).

У *чехите* положението на въпросната книжнина не е по-добро, отколкото у словаците. Редица приноси в миналото са обнародвани в списанията „Český lid", „Národopisný věstnik českoslovanský" и други, като например трудовете на Й. К. Храше, Ф. Кошак, Ф. Волман[20].

7. Полша е единствена славянска страна, където погребалните обичаи сравнително рано са проучени монографично и с оглед на обредите у други народи. И досега трудът на А. Фишер е единствен по рода си дори не само у славяните. Същият автор по-късно публикува очерк, специално предназначен за тия обичаи в Югоизточна Полша. Двата труда изчерпват почти всички подробности на полските обичаи при смъртни случаи (Fischer, 1922; 1939). Студии на други автори развиват или уточ-

[19] V á c l a v i k, 1925; 1930; C h o t e k, 1906; N i e d e r l e, 1922.

[20] H r a š e, 1897; K o š a k 1899; W o l l m a n n, 1920; 1921; 1923; 1926.

няват отделни проблеми, свързани с тия обичаи, като например за някои прокоби – на К. Мошински (1930), за задушницата – на А. Фишер (1922).

Синтез на погребалните обичаи с историко-генетични етноложки обяснения върху полската етнография представя съответната глава в труда на Ст. Понятовски. От него е и ценният доклад върху произхода на изгарянето на мъртъвците (Poniatowski, 1931; 1932).

8. Лужичаните също не остават назад в това отношение. Погребалните обичаи у тях са намерили пълно обяснение в труда на Е. Шнеевайс. Важен е и трудът на А. Черни върху митичните същества и този на Е. Векенщедт[21] върху сказанията, приказките и суеверните обичаи на лужичките сърби.

9. Значение за изучаването на българските погребални обичаи имат и общите етнографски трудове върху славянските култури. В тях разглежданите обичаи винаги заемат необходимото място. Най-важни са капиталните изследвания на К. Мошински и Л. Нидерле[22] – трудовете на първия за досоциалистическата култура на народите, а на втория – за архаичния им бит (въз основа на исторически и археоложки материали). Някои по-частни проблеми у славяните („гроба като трапеза") разглежда М. Мурко (1910).

10. За проучването па българските народни обичаи има значение познаването на обичаите и у най-близките на българите неславянски народи, с

[21] S c h n e e w e i s s, 1931; Č e r n y, 1894; 1895; 1896; V e c k e n s t e d t, 1880.

[22] M o s z y ń s k i, 1967; N i e d e r l e, 1911.

които те са съжителствали редица векове. Това съжителство, и главно единното вероизповедание, е позволявало известни взаимни влияния. На видно място в случая са *румъните.* И у тях има синтетично изложение на тези обичаи в новоизлязлата „Етнография на румънския народ" от Й. Владуциу (1973). Тя е написана въз основа на наличната досега румънска литература, на неиздадени архиви и на богати лични теренни проучвания. Това, разбира се, не намалява значението на някои по-ранни и основни общи трудове – студии и статии – но погребалните обичаи като тези на А. Горовей (върху вярванията и суеверията на румънския народ), на С. Фл. Мариану (за погребалните обичаи в Румъния), на Е. Весловски (анекдоти за вампири у румъните), на Х. Флахс (за румънското погребение сватба), на Т. Бурада[23] и др.

За разглежданите обичаи у румънците, обитавали земите южно от Дунав, има указания в общия труд на Густав Вайганд (Weigand, 1894; 1895).

11. Общуването на българската народност с гърците е продължително. Цели векове в отделни български райони църковните ръководители били представители на гръцкото духовенство. Вследствие на това по-лесно се налагали някои приети у гърците, християнски и християнизирани елементи в погребалните обичаи. Тези еднаквости могат да се установят не само от обилните приноси в периодичната гръцка книжнина – в по-ново време в сп. „Λαογραφία", но и в отделни трудове на Х. Карнуа и Николаидес (върху народни традиции от

[23] Ğ o r o v e i, 1915; W e s l o w s k i, 1910; 1911; M a r i a n u, 1892; B u r a d a, 1882.

Мала Азия), на Б. Шмид (за новогръцкия бит и елинистичната древност, за гръцките приказки, анекдоти и народни песни), на А. Дюмонт (за погребалните обичаи в Родосто), на Менадие (за забележителностите от Европейска Турция) и на Вахсмут[24]. От по-новата етнографска литература ценни за сравнителен материал са трудовете на Г. Мегас.

12. За *албанските* обичаи известни указания има в общия обзор върху живота и обичаите на албанците от Е. Чабей и във вече доста стария, но ценен и в това отношение труд на Й. фон Хан – „Албански студии". За един по-специален обичай – разкървавяване на лицето при траур и оплакване – пише М. Филипович[25].

13. Интересно е, че литературата за погребалните обичаи у *турците* е оскъдна. И доколкото има етнографски изследвания, те твърде повърхностно засягат тези обичаи.

14. Сравнителен материал за българските погребални обичаи са разбиранията и обредите на *унгарците*. И при тях имаме известно улеснение по отношение на литературата, тъй като погребалните обичаи у унгарците са разглеждани, макар и в сравнително общи черти – в тритомната етнография (A Magyarság néprajza) на Ж. Батки, И. Гьорфи и др. За някои подробности обаче служат приносите на М. Черзи, Ив. Балаша, А. Сендрей, Ж. Сендрей и други, обнародвани в унгарската литература[26].

[24] C a r n o y et N i k o l a i d e s, 1889; S c h m i d t, 1871; D u m o n t, 1873; W a c h s m u t h, 1864.

[25] Ч а б е й, 1936; H a h n, 1854; F i l i p o v i ć, 1966, с. 157 сл.

[26] C s e r z y, 1909; Б а л а ш а, 1949; M a g y a r s á g n e p r i a z a, II, 1943; С е н д р е й, 1951.

15. Погребалните обичаи у западните европейски народи са в общи черти много по-съкратени, или по-точно казано, лишени са от някои по-първични обредни постъпки, което се дължи на по-голямата строгост на католическата църква[27] и по-голямата рационалност в организацията на протестантските учения. За обичаите в тия страни и народи се съди повече по общи сравнителни студии за семейните обичаи. В тези трудове са налице сравнения с обичаи и обреди у други, често на много ранни стадии от развитието си, екзотични народи. Всъщност смъртта при тях, както основателно казва Х. Науман, заема централно място във вярванията им (Nauman, 1935, с. 70).

16. На свой ред следва проблемът за ретроспективата на дадени обичаи по нашите места – за подобия или субстратни начала. За това помагат не само археологически разкопки и сведения, но и проучвания на класическата литература, доколкото в нея е отразен битът на древните траки, гърци и римляни. Живели на Балканския полуостров и заварени от славяните, с течение на времето много от тях се славянизирали. В това отношение са ценни трудове като тези на Е. Роде за душата, култа към нея и вярването в безсмъртието у древните гърци, на Ф. де Куланж за античния град, на П. Щенгел за древногръцката култова старина, на Е. Замтер за семейните празници на гърците и римляните, на Г. Кацаров за траките, на Хр. М. Данов за Древна Тракия[28] и много други

[27] Това отбелязва и за българските католици М и л е т и ч, 1905, с. 57. Като общо явление е посочено и от N i e d e r l e, 1911, с. 295.

приноси към класическите култури в миналото по нашите земи. Голямо значение имат и изворите за старата история и география на Тракия н Македония, издадени от Г. Кацаров, Д. Дечев и др. (1915).

На свой ред за изясняване на много от проблемите около душевността на човека изобщо, а и на българския народ служат и многобройните трудове върху археологически разкопки. Особено ценни са трудовете на Б. Хрозний (върху най-старата история на Предна Азия) и на Й. Неуступний (за праисторията на човечеството), а в много отношения и частта за вярата и религията на древните славяни в капиталния труд на Л. Нидерле[29].

17. Културно-историческата важност на погребалните обичаи е извънредно голяма. Това се подчертава от всички археолози, историци на културата, етнолози и етнографи. Няма студия или пообширно изучаване на семейните и другите обреди, в които тази важност да не се изтъква. В тях твърде ясно и конкретно е изразен светогледът на първобитния човек. В тези обичаи могат да се открият указания за първите религиозни прояви у човека; мисълта и чувствата, свързани със смъртта дори и у културните народи, показват много архаизми и любопитни аналогии с обичаите на народи, намиращи се в ранни стадии на обществено-историческо развитие[30]. Тия обичаи са може би най-богати

[28] R o h d e, 1898 (по Г р и г о р о в а, Р.) – пише за почитта към умрелите и грижите на древните гърци към тях. F u s t e l d e C o u l a n j e, 1908; S t e n g e l, 1898; S a m t e r, 1901; К а ц а р о в, 1913; Д а н о в, 1968.

[29] H r o z n ý, 1940; N e u s t u p n ý, 1946; N i e d e r l e, 1924.

[30] N a u m a n n, 1921, 8–9; T o k a p e в, 1965, с. 31 сл; Г р у ш е в с ь к а, 1924, с. 98; S a r t o r i, 1910, I, с. 123.

на обредност. Дори и у някои народи в ранна степен на развитие (както например у меланезийците и филипинците) погребалните обичаи са извънредно сложни, а едновременно с това противоречиви[31].

Археолозите имат богати наблюдения върху археологически материали от народи с различен начин на живот (и уседнали, и неуседнали), с различен тип погребение (трупоизгаряне и трупозаравяне). Тяхното схващане, че погребалният обред е много показателен за миналото на народите, в основата си е правилно. То има значение и за етнографията.

18. Предлаганото изследване е изградено найвече върху наличните в нашия и в чуждия печат материали за българските обичаи. То се основава и върху теренни материали, събирани лично в продължение на близо 50 години. На второ място идват архивни материали главно от Етнографския институт и музей при БАН, ръкописни трудове на П. Детев, П. Радоев и други и устни сведения от някои колеги, като М. Василева и др. На свой ред за градиво служат археологически материали – от предисторически гробове, погребални сцени по антични камъни из нашите земи и др.; средновековни гробища (XIII-XVIII в.), каквито са запазени при с. Калугерица, Новопазарско, с. Мадара, Шуменско, и другаде (Миков, 1932).

19. Целта на труда е не само външно фактологически познавателна. Той цели и навлизане в душевността на човека, съпровождаща и мотивираща фактите и постъпките. По този път само може да се установи доколко има в човешкото пове-

[31] Ĝ e n n e p, 1909, с. 210; А р д и н о в с к и й, 1946, с. 85.

дение разумен напредък и доколко то е една закостеняла от векове форма; доколко то е резултат от чужди влияния и доколко е лично, субективно, българско или общочовешко, стадиално явление.

За яснота в тълкуването на отделните прояви при погребалните обичаи намираме за необходимо да се изяснят основните понятия на народа, свързани с погребалните обичаи. Такива са понятията: душа, смърт, фактори за смъртта. Тия понятия са налице при всички действия, намерения, очаквания, надежди или опасения не само от агонизирането на човека до заравянето му в земята. В известна степен те личат и в прокобите за предстояща опасност и дълго след погребението.

20. Изложението е обобщено. То следва етапите на самите обичаи: издъхването на човека, приготвянето му за погребение, изнасянето му от жилището, отнасянето му до гробищата, приготвянето на гроба, заравянето, следпогребалната трапеза и по-нататъшни помени. Редица прояви при всички тия етапи, които се повтарят или кръстосват, са изяснени тематично. Това е направено или при някои от етапите, или самостоятелно след завършване разглеждането на етапите, където те се срещат.

Самостоятелно са разгледани: устройството на гроба и неговите размери; надгробните знаци и тяхната форма; формите на траур, характерът на погребалните оплаквания; проблемът за вампиризма.

Непосредствено след това изложение са дадени нередовните форми на погребения: случаите на умрели от неестествена смърт, както и обществено отречени още в живота мъртъвци – грешници, престъпници, врагове, магесници и други, чието погребение е с по-особени изисквания и с които са свързани редица представи и разбирания, различни или слабо свързани с вярванията на умрелите от естествена смърт.

21. Привеждането на сравнителния материал става по възможност непосредствено при всяка отделна тема, последователно – от най-близките (географски) славяни до най-далечните, след това материали за съседните и по-далечните неславянски народи. При погребалните обичаи както при никои други привеждането на сравнения с обичаи на народи от ранни степени на обществено-историческото развитие е най-възможно и найуместно. Това се определя от консервативността на обичаите при погребение. Разбира се, това не е догма – в известни случаи характерът на материалите налага някои изключения.

22. При интерпретирането на отделните вярвания и обредности естествено се излиза от наличните форми. Досегашните тълкувания в науката са съпоставяни повече с народните разбирания. През последните три-четири десетилетия те основателно са все повече търсени и вземани предвид. Това е тъкмо правилният историко-материалистически метод, защото разкрива реалните факти и схващания, лежащи в основата на обичаите. На това някои наши стари етнографи обръщат плахо внимание, то се препоръчва и от езиковеди, историци и особено от бележития съветски фолклорист П. Богатирьов[32].

[32] Срв. Стоилов, 1910, 394–395; Meillet, 1921; Bogatyrev, 1929, с. 13, 14.

Западноевропейските буржоазни автори са използувани предимно заради фактическия материал, какъвто трудовете им обилно изнасят. Обясненията им обаче, които най-често са подчинени на разните идеалистически теории и философии, се съпоставят критично при изясняването на генезиса и процеса на развитие на дадени явления и практики.

Приведените и изследвани в труда схващания и прояви могат да не принадлежат към най-първичните. Те може да са отражение на сравнително късни културно-исторически състояния, на различни странични етнични и културни влияния. Но когато са добре представени и изяснени, те могат да бъдат полезни за изясняване на по-първични състояния и общи понятия като *душа* и *смърт*. Както и да бъде, материалите, на които са основани схващанията на етнолози, психолози и философи за тия народни понятия, са изградени много често и с добро познаване на съответните местни езици и затова имат голямо значение за науката.

Обясненията на вярванията и практиките около отстраняването на мъртвото тяло от обиталището на човека в историко-генетична посока във всеки случай трябва да следват принципа, че за човека изобщо материалният свят е първичен, а съзнанието – негово отражение, и то в зависимост от редица обусловености (Анисимов, 1950, с. 28).

23. Още тук трябва да отбележим, че по същество целта на изследването е да се обяснят първичните корени на представите и вярванията във връзка със смъртта и погребението у нашия народ. За тази цел е и широкото привеждане на сравнителния материал. То е най-сигурният път за докосване до тези начала. От по-значителните промени и усложнения в мисловността и обредностите, след т. нар. паганистични форми, е влиянието на църквата, започващо за нас отчасти преди IX в. и по-цялостно – след покръстването. Установяването по-нататък на етапи в развитието на погребалните обичаи, етапи със свои закономерности не е цел на изследването. Такива етапи са и трудно установими. Обществено-икономическите условия в нашата, особено по-късната средновековна история са достатъчно еднообразни за трудещите се, така че не е имало почва за създаване на някакви класови или идеологични различия при разглежданите обичаи. Може да се каже, че това продължава и през Възраждането. През периода на капитализма в нашите земи класовото разслоение не успява да предизвика поляризиране в разглежданите обичаи. Душевността на буржоазията (особено дребната) и дори на интелигенцията все още не е свободна от традиционната мисловност, характерна за селянина. Ако е имало някакво начало на развитие през този период, то е в по-богатите поменни трапези и в по-представителното присъствие на църквата при обредностите. Всъщност църквата е поддържала старите традиции.

24. Събраните от нас теренни материали се цитират без датиране. Макар и да са записани в различни години, те фиксират активни обичаи, които по същество не показват почти никакво развитие през последното 50-летие. Все пак през последните две-три десетилетия има и някои промени: равнодушието към предсмъртното причестяване и изповядване пред свещеник, нормалното погребване на самоубийци, удавници и др. Те са разгледани в 25-а глава.

25. Субстратни елементи – древнотракийски, древногръцки и други, могат да се предполагат в българските погребални обичаи, но е много трудно да се установят. В това отношение разполагаме само с археологически данни, главно гробници на робовладелци, като тези в Мезек, Казанлък и много други. Но и те свидетелстват за наличност на вяра в задгробен живот на погребания, за нуждите му от всичко, каквото той е имал като жив. Това вярване срещаме у всички славяни и неславяни в Европа и вън от нея. Затова този общочовешки обичай не може да се смята за субстрат у нас.

Първа глава

ПОНЯТИЯ И ПРЕДСТАВИ ЗА СМЪРТТА

А. НАРОДНИ ПРЕДСТАВИ ЗА СМЪРТТА

1. У българския народ досега не е срещнато определение на *смъртта* като факт, противопоставен на живота. Такова определение е от рода на теориите, които изобщо са чужди на нешколувания човек. Така е и при определението на понятието *душа*.

При понятието „смърт" имаме по-скоро конкретизиране на факторите за нея. Така е и у другите народи, например у френския, както казва Себийо: „за селянина смъртта е действующе лице, което има страст към живите" (Sébillot, 1986, с. 155). Самото състояние смърт покрай сравнително по-новото му реалистично разбиране като небитие народът си представя като друга форма на живот, от която не е̂ възможно връщане. Представата за смъртта като небитие личи в изказвания от типа „мъртъв нищо не яде" или „умрял кон не рита" и др. Повечето обичаи във връзка с погребението показват жизнеността на второто схващане. Едно успоредяване на живот – съзнателен, земен, от една страна, и смърт и сън – от друга, у нашия народ не съществува. Казано в духа на Х. Науман, в много случаи у народа тия две понятия са едно и също (Nauman, 1921, с. 22).

2. Много разпространено е схващането на българския народ, че *смъртта е продължителен*

сън. Не само фигура е изразът „заспал вечния си сън", в смисъл на умрял. Характерни указания за това има в нашите зложелания: „Да люсне!", „Пукни, та люсни!" (М. кл. – Паз.). Глаголът е „юсна", „усна". „Да люснеш пак не ти даам!" (Охр.), което е еднакво със злоречието „Да заспиш от дългио", т. е. да умреш. Показателно е и сравнението „заспал като умрял". За смъртта-сън говори и означението „ра̀збуд", за ранното сутринно посещение на гроба в първия ден след погребението. И средновековното българско разбиране за смъртта е сън, заспиване[1].

Това схващане за смъртта се дължи на представата, че душата излиза по време на сън и ходи по познати и непознати краища. Когато тя се завърне, влиза в човека и той се събужда. Тя е позната и в белоруското Полесие[2].

Същата представа е и в основата на обичая веднага след раждането родилката да бъде държана в будно състояние, за да не би, като заспи, да не се събуди вече (Ветр. и Ак. – Паз.). Такава е и мотивировката на задължителното събуждане на спящите, когато някой агонизира вкъщи (Сл. – Лов.). Това се практикува и у сърби и хървати (Шневајс, 1929, с. 267).

В руските надгробни оплаквания смъртта се означава като дълбок непробуден сън и у тях съществува страх от задремване при мъртвец. Не е без значение и това, че у Омир (при древните гърци) сънят (Υπνοζ) и смъртта (Θάνατοζ) се явяват няколко пъти като сърдечни братя. Добрите им отношения са любима тема и на други древногръцки поети. Смъртта-сън е обрисувана и в народните приказки на циганите в Полша. Тези народни представи са основата на опасението, че излязлата по време на сън душа може по някаква причина да не се върне у спящия.

[1] С п р о с т р а н о в, 1895, с. 247; В ъ л ч е в, 1893, с. 216; Д а б е в а, 1934; Д у й ч е в, 1947, 174–175.

[2] P i e t k i e w i c z, I, 1938, 156–157. Подобни схващания у други народи вж. у F r a z e r, 1922, 265–266.

3. Освен с думата „смърт" българите означават смъртта и с „умиране", „мренье", „умира̀чка" (Кепов, 1936, с. 108) – от същия корен е и порядкото „умреж" (Рай. – Сам.). В старобългарски – **съмрътъ, оумрътик.**

Общославянският корен – *mer*, според Луи Леже идентичен с корена на съответни изрази в санскритски, както и латински, съдържа идеята за умора, за изтръпване, вцепеняване (engourdissement), за разрушение. Идеята пък за мястото, където се отива след смъртта, е изразявана с корена – *nav*, сроден, както изглежда, с корена *ну* (ным), който изразява мисъл за умора (чех. unaviti, рус. ным, унылый) (Leger, 1901, c. 201).

Явлението се означава и по-фигуративно – „почива", „починал", „покойник". Така, от една страна, се дава израз на реално схващане: човек преминава в абсолютна бездейност, без каквато и да е умора от труд или други отегчаващи живота причини. За умрелия често казват „почина", „помина се", „отиде си", „сбогува се със земята"[3].

Всички тези изрази в основата си разкриват и първична табуация на случилото се, едно необхо-

[3] M a h l e r, 1936, с. 359 сл; А ф а н а с ь е в, 1865–1869, III, с. 218; F i s c h e r, 1921, с. 3; K o p e r n i c k i, 1930, с. 42.

димо прикриване от лоши влияния. Табуирани са и редица други изрази, които означават осмъртяване и са изречени било в злоречия и клетви, било в дружелюбен помен. Такива са например нашите: „Да му светя маслото!“, „Да го нагласям!“, „Да му разплача душицата!“ и др.[4]

Още в стария Рим е писано върху гробовете „тук почива“. Същата идея е изразена в означението ни „покойник“, „мъртвец“, както във формата „почива“[5].

4. У нас в известни случаи смъртта се схваща като *лишаване от кръв:* болестта изпива кръвта на човека и той умира (М. кл. – Паз.). На това се основават също преносната употреба на гл. „изпинам“ в смисъл на изтощение от болест или клетви като „Ега те сипаница изпие!“, „Да те пие сърце и болест!“. Подобно схващане има и у някои сибирски народи. Неслучайно и някои болести, на които се придава зооморфен образ, имат и качеството да пият кръв. Според власите в Епир и Тесалия св. Архангел отсича главата на покойника и опръсква всичко с кръвта, та после стаята затова трябва да се мие[6].

5. Не е чужд българинът от всички обществени среди на едно *трезво и реалистично разбиране на смъртта като небитие*, като безжизненост, понятие твърде материалистично, нямащо нищо общо със задгробния живот. Това се среща често в обикновени разговори. Често се казва: „Умрял не яде нищо“, „Като умра, ако ще на гроба ми тупан да бият“ и др. Сложеният в гроба става плячка на червеите в черната земя. Това схващане е отразено дори и в една оплаквателна песен:

Мъртва, керко...
Да те клам самс во гробот.
Да ти фърлям гърста земя.
Да те даам на цървите.
В пуста земя, църна земя.
(Спространов, 1894, с. 18)

Такова разбиране се среща все по-често в поново време и не само у нас. То е намерило отражение и в народните песни на гърци, румънци, албанци и др.

---

[4] Срв. и Зеленин, 1932, II. 153–155.

[5] Fustel de Coulange, 1908, с. 9; Miklosich, 1886, с. 116.

[6] Вълчев, 1894, с. 198; 1893, с. 215; Zelenin, 1936, с. 81; Зеленин, 1915, с. 786; Lazăr, 1910, с. 172.

Б. ПРИЧИНИТЕЛИ НА СМЪРТТА

1. Днес и изобщо през последните два века у българските народни среди съществува ясното разбиране, че най-нормална е смъртта поради напреднала старост. То е отразено и в художествената литература, и в народните изрази като: „Стар човек колкото повече живее, се му е кяр“, „Човек не живее с орлите, нему живота е покрай“ (Варв. – Паз.). В тях се чете убеждението, че съществува *естествена смърт*.

Това е плод на значителен интелектуален прогрес. То не е исторически документирано, но все пак е твърде старо. Успоредно с това българският народ продължава и *до днешен ден* да изявява, макар и при специални случаи, убеждението, че

„смърт без причина не бива". В този израз се включва и старостта, напредналата възраст. И тъкмо това е първичното в народните понятия. Тази фаза на разбиране е констатирана от почти всички етнолози, които са разглеждали духовната култура и по-специално погребалните обичаи на разни екзотични народи. „Човекът дълго време е търсил обяснение на жизнените явления (а и на смъртта) вън от самите явления, във волята на други същества" (Драгоманов, 1892, 246). С тия думи на М. Драгоманов могат да се резюмират мненията на всички тях.

В много случаи за смъртта и нейния причинител *няма ясна представа*. Тя не е олицетворена, не се вижда: „Смъртта не пита кога ще доде, нито я видиш, а кя може пред тебе да е!", „Само от нея не може да се скрие и да избега човек" (М. кл. – Паз.).

На такава представа са изградени редица надгробни оплаквания у русите (Mahler, 1936, с. 257, 260). Навярно такива първични представи има и у други славянски народи.

2. Много рано първобитният човек си е изработил идеята за предопределението (за съдбата) като причина за смъртта. И българският народ не прави изключение. Предопределението за всеки човек конкретно е неизвестно. Това личи и от изказванията: „Да зная кога ще умра, та сам да изкопая гроба си" (Дюл. – Пан.), „Стар – млад – нема слог на смъртта", „На касапницата повече агнешки кожи, отколкото овчи и овнешки" (М. кл. – Паз.). Много често съдбата се отдава на бога: „Богова работа, какво щеш прави, богова работа!" (Корт. – Новоз.). Най-вече в някои клетви и злоречия причинител на смъртта е сам бог: „Бог да го убие", „Господ да те убие", „Дано ги аллах пребие" (у българите, изповядващи ислямa). Същевременно и в най-обикновените благословии божеството е и животодател, и пазител на живота: „Бог да те поживи", „Живот и здраве господ да дава". Според народа божеството определя и разрешава настъпването на смъртта: „От аллаха изин га нема, никина не може да стане" (Примовски, 1969).

Схващането, че волята на божеството е неотменна и винаги правдива, е залегнало дълбоко в светогледа на народа и идва като примирение при смъртен случай. То е отразено широко в религиозните и етичните легенди на целия християнски свят (Драгоманов, 1892, 245-310). Вярата в неотменността на предопределението е отразена и в другите жанрове на фолклора както у славянските народи, така и у техните съседи[7].

У българите вярата в предопределението като причина за смъртта далеч невинаги се свързва с представата за божество – разпоредител на човешките съдбини. Такова в известен смисъл свободно вярване е познатото в с. Момина клисура (Паз.), че *съдбата на човека*, т. е. и времето на неговата смърт е *написана на черепа му*. Това вярване може би е плод на преклонението пред писмото, особено пред тайните писмени знаци. Пак в Пазарджишко съществува и традиционното вярване, че животът на хората се контролира от запалени свещи. Догори ли свещта на човека – угасва и животът му. Това локално вярване ще да е във връзка с познатото на всички българи в миналото вярва-

[7] Вакарелски, 1948, 101–102; Арнаудов, 1905, с. 20; Шневајс, 1929, с. 263; Ђорђевић, 1932, с. 80.

не за *звездата на живота:* „колкото човеци има, има и толкова звезди“. Когато се роди дете, се появява и звездата му на небето, а когато умре човек, угасва и звездата му: „пада у гроба му“. „Колко луге, що ималу на земнява, толку и дзвезди ималу на небеси, на секой човек и дзвезда. Кога ке умрел човек, ке паднала и дзвездата му.“ И според силата и властта на човека по-ярко е светеща звездата му (и обратно)[8].

По повод на това вярване Л. Каравелов пише, че за да убият дадено лице, магесниците примамвали звездата му, снемали я на земята и я угасвали в кладенеца. Напълно еднакво с българското вярване за човека и звездата му има у всички славяни и у съседите им[9]. У словаците дори се вярва, че ако някой познае собствената си звезда на небето, веднага ще умре (Bednarik, 1939, с. 56).

В разказа „Малката кибритопродавачка“ от Андерсен момиченцето вярва, че когато някоя звезда се откъсне от небето, някоя душа умира. А това показва, че вярването е познато и на далечни, вън от славянската област народи. Може да се каже, че е прастаро и познато на много древни народи, тъй като е отразено в древноиндийската, древногръцката и римската литература (Fischer, 1921, с. 86). Това вярване безусловно е и в основата на мита за рождественската звезда, имащ несъмнена връзка с древноиндийското вярване.

Не по-малко старинно е запазеното и у нас –

[8] Маринов, 1914, с. 16; Цепенков, 1889, II, с. 71; Moszyński, 1934, с. 446.

[9] Дробњаковић, 1960, с. 159; Шневајс, 1929, с. 265; Сендрей, 1951, с. 4; Košak, 1899, с. 194; Moszyński, 1934, с. 466.

българите – индоевропейско вярване за орисниците, които непосредствено след раждането на човека или малко по-късно определят не само годината и месеца, но дори и часа на неговата смърт. Това вярване също е отразено във фолклора (Богданова, 1971, 175–222).

3. Народните представи за смъртта, за нейния или на „агента“ ѝ конкретен сбраз също не са еднотипни. Най-популярен агент, свързан с християнските представи, е св. Архангел Михаил. С меч в ръка той изважда душата от тялото. И обикновеният епитет за него у българите е „душовадник“. В някои места (Троян) „св. Архангел нарежда умирането и той взема душите, той е мъж с калъч в ръка“. Другаде това върши „човек“ със сабята на св. Архангел. След изваждането на душата всичко наоколо е окървавено, но не се вижда[10]. Св. Архангел или други светци се наричат „душовадници“ у югославяните, а според руските оплаквателни песни този агент е св. Архангел Гавраил[11]. Ясно е, че тази народна концепция е чисто библейска, възприета най-веџе у източноправославните народи по пътя на иконографията.

Ако Архангел Михаил е най-популярният агент на смъртта, то дяволът е най-понятният. В народните представи дяволът като демон, причиняващ смърт, влиза от църковните проповеди и иконографията.

4. Един бегъл поглед върху вярванията и фолклора на близки и далечни народи ни разкрива различни други концепции и представи за агенти на

[10] Мартинов, 1958, с. 717; Ангелов, 1895, с. 124.

[11] Шневајс, 1929, с. 265, 279; Mahler, 1936, с. 258 сл.

смъртта. Много популярен е образът на смъртта като *скелет с коса*. Едно от най-обикновените български означения за нея е „оная с косата". В Троян този образ е по-определен – скелет с коса на рамо. Той отсича с косата главата на човека, „но това не се вижда, нито пък остава белег на врата на умрелия".

Другаде си представят смъртта като „страшна и разчорлена жена с коса, която тя размахва". Този образ на смъртта е познат и на всички славяни. В Моравско у словаците – скелет на облечена в бяло жена, с човешко лице, нелишено от живот. Подобна представа има и у чехите, поляците, лужичаните, дори и в целия католишки свят. Това може да се заключи от данните за някои краища на Франция. За тях фолклористът отбелязва, че това се дължи на изображения върху религиозни паметници: „c'est d'ailleurs ainsi qu'elle est représentée sur les monuments religieux"[12]. Същата основа има тази представа и у нас, гдето по стенописи на черкви и манастири този образ е чест. Народът векове ги е наблюдавал, размишлявал и дооформял своите представи. Според вярване от Прилеп смъртта била „само коски и носела торба и турли-турли алати да го сечи и дроби чоеком дури да умрит" (Цепенков, 1896, с. 243). Това изображение се среща и у православните храмове на други народи. Затова не е чудно, че образът е популярен и у тях.

[12] Moszyński, 1934, с. 706; Václavik, 1930, с. 384; Niederle, 1922, с. 702; Bednarik, 1939, с. 65; Václavik, 1930, с. 375; 384; Košak, 1899; с. 194; Javorczak, 1936, 95–96; Černy, 1895, 727–728; Sébillot, 1886, с. 152.

В оплаквателна песен от бившата Владимирска губерния се казва:

Шла по улице красной девицей,
по сеням вспорхнула цорной галицкой,
а в терем вошла старухою,
как вошла с *косой*, *косой* цорною,
вдруг подрезала мой законушко.
(Mahler, 1936, с. 257).

5. Преход от скелетния образ е *по-общият демоничен образ* на смъртта. Представят си я като стара жена в черни дрехи, която ходи нощем като сянка по дворищата и жилищата и усмъртява и хора, и добитък. Този именно образ народът означава „онай със сукмана", „онази с дългата риза" и др. Той е близък до образа на известни болести, каквато е например *„морията"* (епидемията), и е напълно идентичен с образа на *чумата*. Оръжието на чумата е лък със стрела. В една народна песен тя убива със стрела девет души:

С една ги стрелка удари
и деветината братя –
сички легнаха, умряха.
(Вакарелски, 1948, 97–99).

Според друга песен, за да довърши църкви и манастири, господ изпраща „чума Русалена" да събере още души. Тя отива у Павлови и взема девет души от синовете му, а десета – от внучето му, та „от синове олтар да направи", а от „унуче престол да постави" (Мартинов, 1958, с. 94, 95).

Освен такива демонизувани образи, каквито

има у всички славяни, срещат се и по̀ други демонични агенти, които са с човешки образи. У нас в една приказка такъв агент е: сляпа жена, за да не вижда, стар ли, млад ли, беден или богат усмъртява; глуха, за да не чува плачовете на хората; няма – за да не разговаря с хората, та да не бъде омилостивявана; невидима – за да не плаши предварително хората. Според лужишките предания едно малко човече се грижи за края на живота на всички. Такъв е образът на смъртта в някои руски оплаквания. У френските селяни има демоничен образ с човешки страсти[13].

6. У българите в миналото е била много разпространена представата, че болестите са живи същества. Най-често им се приписва зооморфен образ. Това личи и от названията на някои болести: *гръдна жаба* (у нас), *свинка* (у русите) (Зеленин, 1937, II, с. 77) и т. н. На древното схващане за вселяване на зооморфни болести у човека се дължи и обичаят да се бият и измъчват животни, за да се изгони болестта. Затова измъчват кучетата на Песи понеделник, препускат конете на Тодоровден и др. Подобно измъчване със същата цел е практикувано и у други народи (Зеленин, 1935, с. 53).

Персонифицираните болести са също своеобразни агенти на смъртта. У българите е позната и легендата, че господ създава болестите, за да отменят чумата, на която омръзнали клетвите на народа (Цепенков, 1898, с. 92, 93).

Като тип представата за болести със зооморфен образ е много древна.

[13] Костенцев, 1894, 145–146; Вакарелски, 1948, 97–99; Mahler, 1936, с. 265; Sébillot, 1886, с. 155.

7. У българите има и други древни не само като бит представи за агентите на смъртта. В българския език съществуват зложелания и клетви като: „Àрото да те вземе!", „Хàро те я̀ло!", „Àро те нашло̀!" и други, които имат значението на общоразпространените: „Убил те господ!", „Чума да те тресне" и др. М. Арнаудов може би има известно основание да свързва тия изрази с името на Харон от древногръцката митология. То се среща и в гръцките народни песни – демонизирано име, подобно на чумата (Арнаудов, 1961, с. 46). Харон още в древността е рисуван по атическите лекити (погребални съдове) като превозвач на мъртвите души през задгробната река Лета. Овидий го споменава в Енеидата като Charon porti fur Charon terribli squaliere и др. (Чилев, 1923, 105–107).

Отражение на мита Харон има и у древните египтяни. Името Харо (Харон) е проникнало и у нас – по битов или книжовен път, поради близостта на балканските народи (Шишманов, 1898, с. 527).

Втора глава

ПОНЯТИЯ И ПРЕДСТАВИ ЗА ДУШАТА

А. ДУША

1. Народът в България борави постоянно с понятието *душа*. Изрази като *яка му душа* (в смисъл ще има тежка съдба), *душа не остана в мене* (необикновено, крайно съм изтощен) и други говорят, че българинът схваща душата като някаква субстанция, която се крие в човека и без която той не би могъл да съществува.

Но конкретно определение на понятието душа народът няма. Най-често то се употребява във връзка със смъртта и с погребалните обичаи, но и там се изтъкват отделни особености на душата, а изчерпващо определение не се дава. Според народните представи душата е *нещо много сложно, разнолико*, често пъти с противоречиви качества. Общото в народните представи за душата е схващането ѝ като условие за жизненост, като нещо, което дава възможност за живот. И това е присъщо не само за българския народ. То е констатирано и у всички други народи[1].

2. Много разпространена у българите е представата за душата като за *нещо въздушно, невидимо*, като *дъх, дишане*. Тази представа е твърде архаична у всички славяни, щом съществува у тях

[1] Moszyński, 1967, с. 557; Ерђељановић, 1938, с. 29; за французите например вж. Gennep, 1909, с. 210.

общата дума „душа“; както е в стб. доуша (Георгиев, 1971, с. 471). От общия славянски корен са и славянските съответствия на българските *дух, дишам, дъх, духам, въздух, издишване*. Не е чудно, че на някои места душата е определена като *вятър* или *пàра*.

Характерно е определението в народните говори за нещо *меко като душа*. Придаването на специфичната нежност на душата чрез мекота е отразено и в тълкуването на някои сънища, например: „Вълна да сънуваш – душа на мъртъв“ значи[2].

Почти у всички славяни представата за душата като *пàра* е налице. Тя се среща и у много други индоевропейски и угрофински народи успоредно с представите за *дишане, дъх, вятър*[3]. Ясно е, че в основата на тази представа лежи реалистично наблюдение – движението на въздуха из устата или носа на човека (Frazer, 1922, с. 246). Тези обреди не изчерпват всичко, което народът влага в понятието душа. Затова у едни и същи народи в едни и същи места се срещат и други образи.

В този случай правилна е формулировката на В. Вундт, че всички народи първоначално схващат човешката душа като някакво реално същество, което се отделя от тялото. Два са източниците на този, тъй да се каже, архаичен материализъм: явленията на умирането и явленията на спането. Впечатлението от изчезването на живота с последния дъх на дишането е в случая първоначално-

[2] Ецов, 1895, с. 232; Стоилов, 1895, II, с. 9.

[3] Зеленин, 1930, II; Bedanrik, 1939, с. 65; Сендреи, 1951, с. 6, 14; Gennep, 1909, с. 210; Loorits, 1927, с. 249; Петровић, 1931, с. 31; Paasonen, 1909, с. 3.

то определящо, отразено и в съвременните значения на човешката душа. Именно: Geist, animus, spiritus. Всички тези думи водят към първичните представи и наблюдението, че с последното издишване отлита душата. Поради това тя и днес у някои народи се представя като *полъх*, *дим* или *мъглица* (Wundt, 1903, I, с. 86, 87).

3. Честа у българите е и представата за *душата като сянка:* „душата... оно е нещо като сенкя" (Сестр. – Паз., Кот. – Берк.), „сенище" (Т. и др.). Съществува и вярване, че който не види сянката си на Еньовден, ще умре, което значи, че е изгубил душата си (Ак. – Паз.). Характерна в този случай е и нашата народна балада.

– Не мога, либе, да стана,
снощи си навън излезох
портите да си затворя,
псетата да си нахраня,
че ми са й *сенка мернала.*

сенчица каламфирова,
на каламфира цветето,
че ме краката заболеха,
краката до коленете,
ръцете до рамeнете!

Никола Гани думаше:
- Гани ле, либе Гани ле,
то не е, Гани, сенчица,
сенчица каламфирова,
на каламфира цветето!

Вчера са Стоян убили
на Ирин-Пирин планина,
че му са ѝ душа явила
при тебе да са й собщила.
(Стоин, 1962, № 807)

Безкнижният човек много лесно стига до такова схващане, затуй не е чудно, че този образ се среща и у другите народи – славянски и неславянски[4].

Върху основата на това схващане е възникнало у нас вярването, че направеното – магия или друго символично действие към сянката на човека, се отразява върху самия него. Баладата за вградената невеста в балканската народна поезия е ясно доказателство за силата на това вярване (Арнаудов, 1920). В случая няма значение дали това вярване е изместило практиката да се зазиждат хора, за да станат демони – покровители на сградата, или самото вярване е довело до вграждане на сянката. Този образ – душите като сенки, е влязъл отдавна и в художествената литература.

4. Изобщо душата в представата на българите е хвърката. Много често си я представят като дребно леко насекомо – *мушица, муха.*

В с. Дюлево (Пан.) „душата било мушица", другаде (Бел. – Пл.): „Муха бръмнало, ветрушка се свие, речат – душицата била"; „Душата била мушица" (Пан.); „Душата станува мушица" (Момч. – См.); „Сутрин рано на третия ден след издъхването ходим на гробищата, та, като запалим свещица, мушица една дойде и от виделото (т. е. от запалената свещ), до гроба ходи" (Корт. – Новоз.); „Душата

[4] Gennep, 1909, с. 210; Frazep, 1922, с. 237, 277.

стая мушичка, тя минува край гроба“ (Поибр. – Пан.).

На втората вечер след погребението котленци в с. Дропла (Толб.) слагат на мястото, където е било тялото на покойника, тепсия с брашно и върху него – малка, счупена по ръба чашка с вода. Всичко това покриват с чиста кърпа. Сутринта откриват и гледат дали нещо мъничко, „като мушичка“ е ходило по отчупеното на чашката. След погребението слагат на мястото паница с вода и свещ на нея и „гледат дали ke дойде муа да пие. Това е душата“ (Гов. – Сам.). На третия ден вечерта, на мястото, където е бил умрелият, слагат паница с вода и свещ: „Ако дойде муха, то е душата, ако не дойде, сметат, че умрелият е сърдит, та се стараят да го омилостивят“ (Златков, 1929, с. 227). Наблюдавайки по време на помен дребните животинки по гроба, една от жените в разказа „Йов“ на И. Волен казва: „Може би той самият да се е превърнал на мушица“ (Волен, 1973).

Същата представа има и в Югославия: душата 40 дена се върти около къщи във вид на птица, прилеп или мушица у словаците и у унгарците[5].

В някои места тази муха или мушица е представена в по-благородния вид на *пчелата*. Едно време, казва информаторка от с. Лесково, Старозагорско, децата били праведни като сега и нямали грехове. Когато умирали стари хора и грешни, на всекиго душата се обръщала на някое хвъркато животно и отивала към небето или за рая, или за пъкъла. На децата като праведни господ наредил: когато умират, душата им да се обръща на пчеличка и така да напуща тялото и да отлети при него (господ) (Дунев, 1938, с. 18, 19).

В житийната литература душата се представя като „бяла пчела“, както и в народните приказки[6]. В песен от Копривщица се казва:

– Всред божи рай златно дръв,
то си йе самси господ,
та що са в кошер малки мухи,
то са деца некръстени.
(Стрезов, 1900, с. 51, 52)

Муха и пчела са образите, които душата приема изобщо у славяните и техните съседи[7].

Подобно на нежно хвъркато насекомо, което по-рядко може да се навърта в жилището, но почесто около гроба вън от дома е *пеперудката*. Като образ на душата тя се знае в Брацигово и около Дунав. Почти навред у българите нощната пеперуда „мъртвешка глава“ се смята за душа на вещица, страхуват се от нея, когато влезе вкъщи, и я гонят да я убият: „Тя е дошла за зло, та зер за убаво“ – казват на много места[8].

Това вярване съществува и у сърбите, хърватите, словенците, словаците и у кашубите. У последните тази пеперуда е смятана и като душа на магесница[9]. Пеперудата се приема за образ на ду-

[5] Д р о б њ а к о в и ћ, 1960, с. 159; Ш н е в а j с, 1929, с. 265; за поляците – M o s z y ń s k i, 1934, с. 554; С е н д р е й, 1951, с. 14, 15.

[6] Д у й ч е в, 1947, с. 168; Д ю л г е р о в, 1890, с. 185.

[7] N i e d e r l e, 1922, с. 35; срв. и M o s z y ń s k i, 1934, с. 553, 554; С е н д р е й, 1951, с. 6, 7, 11.

[8] Чилис, 1940, с. 295; Гинчев, 1892, II, кн. 1, с. 60.

[9] M o s z y ń s k i, 1934, 555–557; срв. и W o l l m a n, 1920, 13–15; 1921, 2–9.

ша у всички славяни[10]. В Бретан вярването е твърде разпространено. Когато влязат вкъщи *такива пеперуди*, селяните мислят, че са зли духове (revenants), дошли да вземат някого със себе си. И древните гърци са наричали пеперудата хвъркатата душа (ψυχὴ πετμέν). Така се представя душата и във финските надгробни оплаквания[11].

С тия образи завършва общата представа за лекота, въздушност и хвърковатост на душата. Според К. Мошински асоциацията на душата с пчелата при смъртен случай и при задушниците е твърде честа, защото на гроба се слагат сладки ястия, приготвени или намазани с мед. Може би на това основание у някои славяни между другите представи за душата се среща и представата за *осата*, която също налита на ястия (Moszyński, 1928, с. 213; 1934, с. 554).

Според представи у други славянски народи душата се преобразява и в други насекоми: мравка, щурец, стоножка и др. (Moszynski, 1934, с. 554). Всичко това е много обяснимо при несолидните приземни жилища на селяните в цялото славянство.

5. По-трудно е да се обясни как се е появила представата за душата във вид на *птица*. Може би само хвърковатостта на птицата да е помогнала за такава асоциация. Този образ на душата е познат на много места. Рядко се говори общо за птица, птичка. У българите образът на душата птица е определен. В приказките на банатските българи на 40-ия ден след погребението душата

[10] Сланкаменац, 1925, с. 231; Moszyński, 1934, с. 553, 555; Mahler, 1936, с. 649.

[11] Sébillo, 1886, с. 151; Haavie, 1934, с. 21.

„фърка“ над гроба като гълъб (Телбизов, 1962, с. 234). В песен от Силистренско душата на млада жена е представена поетически като пееща *авлига* (Oriolus galbula), която изразява мъката си пред своите близки:

Авлига пее в градина
под бял, под червен трендафил,
под бяла цветна ябълка.
То не било авлига,
най-било булка Величка,
....

(Рък. Силистренски песни, № 3)

Като конкретни образи на душата се явяват и орелът, и врабчето, и особено често кукумявката (Dähnthardt, 476–483). Макар и спорадично, у българите са регистрирани представи за душата на покойника в образи на муха, мравка, щурец, паяк (Кепов, 1936, с. 110, 111).

В нашата житийна литература, както и в народните ни приказки като образ на душата се явява и орелът[12]. Образът на душата птица е сравнително популярен изобщо в бита на народите. Той е добре познат на всички славянски народи[13]. Афанасьев е отбелязал интересното украинско поверие, че напролет душите на мъртвите слизат от небето като птици и с песни кацват по дървета-

[12] Дуйчев, 1947, с. 168; Дюлгеров, 1890, с. 185.

[13] Дробњаковић, 1960, с. 159; Moszyński, 1934, 553–554; Pietkiewicz, 1938, 149–150; Václavik, 1959, 32–33; Bednarik, 1949, 17–18; Moszyński, 1934, с. 553; Niederle, 1922, с. 35; Moszyński, 1967, с. 184; Bednarik, 1939, с. 58; Сендрей, 1951, с. 14.

та близко до жилищата на хората[14]. То заслужава особено внимание с оглед на изясняване на генезиса на представата душа-птица, която според Денхард е разпространена по целия свят. Може би на тази обща представа се дължи и нашият обичай от житото за помени да се дава най-напред „на пилетата" (Пан.), т. е. на душите. Оставането на ястия върху гробовете – за птиците, и другаде у славяните се тълкува като храна за душите (Moszyński, 1934, с. 557, 558).

В основата на много от тези представи, както бе отбелязано, лежи способността на птиците да летят. Не е без значение и обстоятелството, че някои от тях обитават охотно и жилището на човека: врабчето, лястовицата, гълъбът. За други, главно за кукумявката, кукувицата и гарвана, известна роля навярно са изиграли техните зловещи стенания и крясъци. В отделни случаи тази представа се поддържа и от вярванията и легендите за произхода на дадени птици от човека, например за кукувицата. Що се отнася до грабливата птица – орелът, тук може би са повлияли неговият висок полет в небесата, както н някои вярвания, че е защитник на човека и предотвратява градушките (Маринов, 1914, с. 93). Подобни вярвания са известни и у други народи (Moszyński, 1934, с. 557, 558).

Много от тия представи са твърде архаични. Те са засвидетелствувани още у древните акади и египтяни. Показателно е и това, че латинският термин columbarium има значение и на гроб[15]. За архаичност говори и фактът, че у първобитните народи тия представи са нещо обикновено[16].

Изследвачката на руските надгробни оплаквания Е. Малер основателно бележи, че вярата във възнасянето на душата към онзи свят е събудила представата и за хвърчене, като свързва душата с птица (Mahler, 1936, с. 272). К. Мошински, основавайки се на образа птица душа, поставя проблема: дали двата важни задушнишки обреда – пролетният и есенният, не са в зависимост от пролетното пристигане и есенното отлитане на птиците (Moszyński, 1934, с. 558, 559). Неговото предположение е в съгласие със споменатото по-горе украинско поверие[17].

6. *Прилепът* като образ на човешката душа е в значителна степен основан на птичия му полет. В него обаче е играла роля и известната тайнственост, която той произвежда на хората с нощното си летене често пъти и до жилищата.

7. У българите носител на превъплътената човешка душа се оказва, макар и косвено съдено, и *змията*. До такъв извод води закорененото вярване за „домакина" или „сайбията" на къщата, представящ се от смок или змия, към която в недалечното минало е проявявано известно култово отношение. Тук може да се отнесат вярванията и възбраната да се обуват някои смокове „синурни-

[14] Bednarik, 1949, с. 58; Сендрей, 1951, с. 6.

[15] Hrozný, 1940, с. 97; Saussaye, 1897, I, с. 136; Bednarik, 1949, с. 19.

[16] Frazer 1922, 264–265; срв. и Moszyński, 1934, с. 557.

[17] Слабо убедително е мнението на някои етнографи, че птицата като орнамент по надгробни паметници у някои народи има връзка с вярването, че тя е образ на душата. Друго нещо е в оплакванията, в които птиците са посредници между живите и покойниците и като такива са символи на душите (вж. Bednarik, 1949, с. 19).

ци", които се смятат за пазители на имота.

На такава почит се радват домашни змии („чўвари") и у сърбите и хърватите. Не е излишно да се има предвид и това, че още у древните гърци е отбелязано вярването, че душите са видими найчесто в образа на змия[18].

Български народни представи за други животни, чийто образ може да вземе душата, както е у други славянски и неславянски народи, досега не са засвидетелствувани. В художествената литература *гущерите* и *свраките* носят души на умрелите (Радичков, 1970, с. 125).

8. Не може да се отмине представата за душата като *миниатюрен образ на самия човек*, който „св. Архангел изважда, стъпил на гърдите на покойника". Това е догматичното изображение на Архангел Михаил по всички икони в източноправославната църква: с едната си ръка той държи за косата тази фигурка, за да я отнесе към небето. У българския народ обаче, който постоянно е наблюдавал в черкви и по домашни икони това изображение, не е залегнало схващането за душата като умален образ на човека. До известна степен подобно е и изображението на една икона, представяща смъртта на св. Стефан Дечански, изписана от знаменития иконописец Лонгин. На нея душата на светеца е представена като повито в пелени дете, носено от два ангела. Това изображение води началото си от древни източни представи за душата. Според Авестата обезплътената душа, която пътува за онзи свят, е нежна като новородено дете и изисква съответни грижи (Saussaye, 1897, II, с. 202). Такава представа имат също фините и много други народи[19].

[18] Moszyński, 1934, с. 567; Григорова, 1938, с. 14, 15.

9. Интересна представа за душата на убит човек има в Гоцеделчевско: за такава се приема *кръвта* на покойника, която „плаче на мястото, гдето е убит човек".

10. В Родопите у българите, изповядващи ислями, е отбелязано и вярване, че само праведните безгрешни хора могат да видят душата на умрелия след погребението му (Шишков, 1906, с. 10). В този случай имаме ясен реликт отпреди помохамеданчването им. Интересно е обаче обстоятелството, че подобна представа за душата има също у древните гърци и у древните египтяни[20]. Всичко това говори за възможен древен балкански субстрат. И не е чудно, че това вярване е отбелязано навремето в Родопите, гдето след идването на славяните имаме сведения за траки християни.

Б. МЕСТОНАХОЖДЕНИЕ НА ДУШАТА

Според наличните материали у българския народ е съществувало схващане, че душата на човека пребивава в *корема* му, *в сърцето* (Гн. – Соф.), *в главата* (Гов. – Берк.). Това схващане се потвърждава често и от средствата за унищожаване на предполагаемите вампири (вж. тук, X гл., В). Те обясняват и някои археологически находки у нас: черепи със забити в тях железни гвоздеи (Атанасов, 1937).

[19] Paasonen, 1909, с. 5; Frazer, 1922, с. 262.

[20] Rohde, 1898, I, с. 3; Saussaye, 1897, I, с. 133.

Вярвания за главата като съсъд на душата са известни и на други славянски и неславянски народи[21]. На подобна представа по всяка вероятност се дължи и легендата, че силата на библейския Самсон е била в косата му.

Археологическите данни показват, че коремната област на човека в древността също е смятана за местопребиваване на душата (Hrozný, 1940, с. 93). Както в древността, така и по-късно недостатъчно доброто познаване на човешката анатомия води към обобщаване на вътрешните органи на човека с понятието „корем"[22].

При вярата, че душата пребивава в корема, е понятна представата, че *тя излиза през устата или през носа*, което е във връзка с много разпространеното схващане за въздухообразната ѝ същина. „На умиране душата излиза през устата и дохожда ангел да я вземе" (Тр.), или поговорката „Отдето излиза думата, оттам и душата" (М. Търн., Паз.). И словаците вярват, че душата излиза по време на сън и пак се връща през устата. В Бретан се вярва, че тя излиза през устата във вид на пеперуда или (при грешниците) като гарван. Подобно вярване имат и угрофинските народи[23]. Плод на това вярване са и българските поговорки „Душата ми дойде до зъбите", „Едвам крепи душата в зъбите си", „Ще му излезе из носа" и други, означаващи

[21] P i e t k i e w i c z, 1938, 149–150; B e d n a r i k, 1949, с. 86; С е н г р е й, 1951, с. 12, 13.

[22] За значението на частите на тялото като вместилище на душата срв. P e t z h o l d t, 1968, с. 49 сл.

[23] S é b i l l o t, 1886, с. 157; P a a s o n e n, 1909, с. 3; срв. и С е н г р е й, 1951, с. 6, 7.

умора до смърт, съответно жестока закана.

Подобни фигуративни изрази съществуват и у други народи (Frazer, 1922, с. 264).

В. КАЧЕСТВА И ДЕЙСТВИЯ НА ДУШАТА

1. По всички български краища се вярва, че душата след смъртта витае около жилището на покойника (Арнаудов, 1910, с. 234) и изпраща тялото до гроба заедно с всички други, връща се заедно с живите и влиза вкъщи. То не е чуждо и на другите славяни, ако се съди по конкретните ѝ качества. Според вярванията на словаците душата стои близко около тялото, което е напуснала, между роднините, докато свещеникът направи първи път кръст върху ковчега. При процесията до гроба тя върви от лявата страна на свещеника (Václavik, 1939, с. 378). Подобно е и вярването у поляците: душата може да чуе всичко, каквото му се каже на покойника. На това се дължи и обичаят на някои народи погребението или поменното тържество да завършва с веселие, песни: „...трябва да го (покойника – Хр. В.) развеселим, иначе ще му е болно, ако ние сме все тъжни за него". Такова е украинското народно обяснение на обичая (Zelenin, 1927, с. 331).

От качествата, които се приписват на душата, в приведените вярвания и обичаи в случая е важна *способността ѝ да се движи*. Като се вземат предвид и изложените вече народни представи за образа ѝ (птица, насекомо, прилеп), става ясно, че в традиционните представи на българина душата може да лети (като птица), да ходи (като

животно или човек). На тези представи се дължи и опитът да се търсят следите ѝ върху брашно (посято по тялото на покойния) или върху ястия (Bogatyrev, 1929, с. 124) у украинците. Според руските вярвания душата дори може да се катери по платно, за да влезе през прозореца у дома си (Зеленин, 1916, 1050-1051). У българите, както и у руси-те душата мъчно минава през вода (Zelenin, 1927, с. 324).

2. Душата *притежава и обоняние:* „Като пристъпи на гроба към наредените ястия на задушница, вземе си от всичко, но като ѝ замирише на лошо, бяга и се възнесе и вече не се връща" (Поибр. – Пан.). Не е далеч от това разбиране на народа и повсеместната практика у нас на Духовден да се носят в черква орехови листа, с които примамват душите. На тия листа богомолци коленичат, очаквайки душите да слязат от небето. Известно е, че ореховите листа имат силен и приятен аромат. Близък до това е и обичаят на русите, които на известни задушнишки дни правят „баня" на умрелите в гробищата, като помитат гробовете с брезови метли, мислейки, че на душите е приятна миризмата на брезовата шума, както на живите (Зеленин, 1914, с. 137).

3. Според народните представи душата *гледа, наблюдава* и *чува.* Тя вижда какво се върши с тялото ѝ през всичкото време до заравянето му, а и след него. Така е по всички български краища.

Тя и чува какво се говори. Тези качества ѝ се придават и у другите славянски и неславянски народи (Карузин, 1905, IV, с. 200). Така например словаците вярват, че мъртвият вижда и чува всичко, което става наоколо, докато първата буца пръст падне върху ковчега. Вярва се също, че новопогребаният разглежда гробищата (Niederle, 1922, II, с. 696). Тези качества на душата са особено подчертавани във вярванията на русите (Mahler, 1936, с. 653).

4. И нещо повече – у българите съществуват вярването и представата, че *душите приказват.* И ако някой искал да ги чуе, достатъчно било на Духовден да опре ухото си над някой гроб и да чуе как жужукали като пчели. Това той могъл да постигне само на този ден, защото душите напускали на този ден рая и слизали на земята. Хората ги примамват тогава с орехова шума в черква. На този ден душите били пръснати по цветята и дърветата и много мъчно ги събирали (Спространов, 1900, с. 33).

Това качество ѝ приписват много народи без разлика на географското им положение – душата *приказва,* но говорът ѝ е шепнене, неясен шум. Поради това при разни погребални церемонии трябвало да се мълчи (Sartori, 1906, с. 68). Пазенето на тишина около мъртвия у дома му и у нас строго се спазва (Паз., Ихт. и другаде).

5. Като жизнено същество душата чувства *глад* и *жажда.* В Родопите имало вярване, че на третия, деветия, двадесетия и четиридесетия ден след издъхването, на третия, шестия и деветия месец и всяка година след него „душата се надява за ядене, на 40-ия ден очаква и една премяна" (Константинов, 1899, с. 592). И на онзи свят тя се нуждае от храна и питие (Schneeweis, 1931, с. 99). Според сърби и хървати душата идва у *дома си да пие и да се храни* (Бошковић-Матић, 1962, с. 177).

Това вярване не е чуждо и на руските селяни,

които „думают, что душа по разлучении с телом, нуждается в пище и потому... они бросают пироги и блины на могилы, даже льют на их водку“, а от оставена на прозореца вода утолява жаждата си[24]; у поляците е същото (Fischer, 1921, с. 378). На това и на вярването, че душите присъстват на следпогребалната трапеза, се дължи обичаят да им оставят празно място и пред него жито и други ястия. Впрочем това личи от постоянните поменни трапези (вж. тук, VII гл., Б), както и от оставянето на ястия и вода за душата в жилището (вж. тук, VI гл., Б).

Общобългарски обичай е седем дена след изнасянето на мястото, където е лежал мъртвецът, да оставят вода за душата – за да пие тя и да се измие. Практиката в с. Кортен (Новоз.) е следната. Три вечери след закопаването слагат дрехите на умрелия върху коритото за пране, след което отсяват малко брашънце със ситото и слагат върху него чаша с вино, защото душата била ходила всяка вечер там да яде и пие. „Те ни виждат умрелите, ма ние не можем да ги видим.“ Така е в Родопите, подобна е практиката и в Каменица (Кюст.)[25].

Обичаят е по същия начин практикуван и обясняван у всички славяни, а и в цяла Европа[26].

6. Когато човек агонизира или като издъхне, българите, както и други християнски народи, запалват свещ до главата му или между пръстите

[24] Зеленин, 1909, с. 13; 1914, с. 372.

[25] Шишков, 1906, с. 10; Захариев, 1935, с. 261.

[26] Срв. Кузеля. 1913, с. 121, 193; Mahler, 1936, 644–645; 1921, с. 197; Moszyński, 1928, с. 209.

му, за да свети. То е защото *душата се нуждае от светлина.* Дали този обичай е за отпъждане на злите духове, както го тълкуват някои етнографи[27], нашият народ не обяснява.

В съгласие с това тълкуване е и вярването, че който умре без свещ в ръката, ще пътува в тъмно до онзи свят. Затова палят свещ на мястото на издъхването до 40 дена. Румънците познават тази практика, а черемисите също приписват на душата нуждата от светлина[28].

Други физически и физиологически качества на душата в традиционните представи на нашия народ досега не са регистрирани.

7. Душата притежава и *духовни качества и потребности* – например тя *може и да пее.* В Смолянско казват: „Кугату пьейнет душите, людете се прекорстат и кажат: Госпудь да прости душиците.“

Според вярване, отбелязано в с. Вакарел (Ихт.), душите били пускани от небето на Св. Дух (Петдесетница), та *се причастявали.* Същото вярване е познато и на други места у българите (Спространов, 1900, с. 33) и у други от южните и западните славяни[29]. То не е чуждо и за някои от неславянските народи[30].

У българите според вярване от Соколовци (См.) на Духовден *душите се и изповядват:* „Душа-

[27] Bystroń, 1916, с. 55; Fischer, 1921, с. 178.

[28] Lazăr, 1910, 170–171; Hämäläinen, 1937, с. 43.

[29] Дробњаковић, 1960, с. 165; срв. и Шневајс, 1929, с. 280; Poniatowski, 1932, с. 302; Niederle, 1922, с. 703; Václavik, 1930, с. 382.

[30] Loorits, 1927, № 92; Naumann, 1935, с. 72.

та играе до 40-те дена по земята, на трите дена, на деветте и на 40-те се изповяда, та ѝ ульокнува и тогай се наместува (на небето – Хр. В.).“

8. Много от качествата, които българската традиция приписва на душата, се разкриват в представите за поведението ѝ, за нейните отношения с живите. Вече стана дума за вярването, че душата присъствува на погребението и след погребалната трапеза (вж. тук, 1). Според широко разпространеното по-общо вярване тя стои на земята до 40 дена. Това е и срокът за пребиваването на душата на земята у много славянски[31] и неславянски народи[32]. Според някои изследователи 40 дена е най-честият срок у всички народи (Fischer, 1921, 328-329). Така е и у българите. След изтичането на 40-те дни душата отива на „онзи свят“.

Общо за всички българи е и вярването, че душите веднъж годишно получават един вид отпуск – това е, както вече бе отбелязано, от Духовден (Петдесетница) обикновено до Троицинден. Затова във Видин например „сутринта рано в четвъртък на Страстната седмица жените палят свещи край вода и кладът огън в двора за светлина на мъртвите, тъй като от този четвъртък до Св. Троица мъртъвците са свободни да дохождат по домовете си“ (Гълъбов, 1926, с. 154).

Съответствие на българския Духовден е познатият на Запад „ден на всички души“ (all souls Day), когато душите напускат задгробното царство и посещават домовете си, за да се стоплят, измият и нахранят (Гроздова, 1973, с. 83).

У много народи на големи празници на трапезата се оставя място за душите на мъртвите. Народната вяра допуска връщането им най-често на Бъдни вечер, Нова година, Св. Никола и други празници[33].

У нас също се оставя място на бъднивечерската трапеза, както и дял от питата с пара, но за Св. Богородица и „за добри гости“. В старо време и поляците са оставяли на бъднивечерската трапеза място за покойника, което по-късно почнало да се предназначава за случаен гост. Основателно е твърдението, че наличността на „кутя“ на тази трапеза свидетелствува за култ към мъртвите[34]. А варена пшеница има на бъднивечерската трапеза почти винаги у нас. Не е чудно, че и у нас първичната култова практика е еволюирала до наше време в смисъл „за добър гост“.

Традиция за празници на мъртвите души е съществувала и у древните гърци (Григорова, 1938, с. 2, 14).

По-тясно разпространение има вярването, че душите посещават гробището всеки път, когато там има погребение (Тр., Пан., Мар. – Сам.). „Всички умрели се накачват на някое дърво и гледат да видят дали са дошли техните роднини.“ Затова всеки, който има отскоро умрял, трябва да ходи на всяко погребение. При това след такова погребение не бива да се посещава гроб на по-стар

[31] Шневај с, 1929, с. 265; Дробњаковић, 1960, с. 163, 164; Mahler, 1936, с. 271, 661; Зеленин, 1914, с. 157.

[32] Mariannй, 1892, с, 430; Loorits, 1932 (П), с. 262, № 82.

[33] Кашуба, 1973, с. 250; Листова, 1973, с. 175, 182; Филимонова, 1973, с. 152; Морозова, 1973, с. 136; Шалигина, 1937, с. 124, 130; Иванова, 1973, с. 250, 315, 316; Токарев, 1973, с. 57.

[34] Ганацкая и др., 1974, с. 211; срв. Jaworczak, 1936, с. 96.

свой роднина, защото душата не е там (Пан., Мар. – Сам.), вярване, което съществува и у унгарците (Балаша, 1949, с. 126).

9. Традиционните български вярвания и представи определят и поведението на душата по време на престоя ѝ при живите. Общо за българите е вярването, че душата посещава родния си дом, обикаля местата, където покойникът е ходил приживе. У българите са познати различни способи за установяване присъствието на душата. Най-често те са свързани с появата на птица или насекомо, в чийто образ може да се яви тя, или с оставяне на физически следи (Захариев, 1935, с. 261; Кепов, 1936, с. 110, 111).

При тези посещения душата задоволява личните си потребности от храна и почивка. Всички тези вярвания са познати у много народи[35]. Интересно е френското вярване, че душата се грижи освен за себе си и за добитъка, като влиза в конюшнята и обора (Gennep, 1924, I, с. 181).

Особеност на душите според българските вярвания е и това, че *те пътуват групово, дружински за онзи свят*. Интересно е привидението на баба Деша Караджова от с. Бъта (Пан.): „Има двадесетина години оттонува. Отишли сме да жанем. Унука имам, та ми извика: бабо, бабо, а какъв кòшар се е понел през горъта там!

Па я ѝ рекох: кошар ще ми и кажеш. Да е сега некой да ми каже, че е дошал сина ми, а то кошар. Не ща и да го знам! Па гледам над горъта, додека ти око види, се понело едно нещо като маглица, па

[35] Ф и л и п о в и ћ, 1967, IV, с. 263; F i s c h e r, 1921, с. 327; C a r n o y, 1889, с. 321.

не е маглица, ами из нея така светка се, светка като звездици, па светлината не е като на звездите убава, пà убава, ама като уд жлътица кога се святка на слънцето. И, така високо над горъта си върви таа магла полекичка, та сички я видат. Нищо не шуми. Душичките се виждат една до една като пръчки, така право се носат едно до друга, правички, една по-висока, една по-ниска (баба Деша изправи дланта си с пръстите нагоре и показа как гъсти и прави се носели душичките) – коя по-голяма е била и коя по-ниска на живота. Така се държат сички в куп, както са написани в поменика дека е в кунустаса. И току чух, че човека ми изрева, страшно изрева (изплака), като от вол прободен, като познал демек, че това са душичките.

– Немой рева, викам му, че ще те познае душъта, па ще да остане, та къдя ще се дява клетата, самичка като остане.

Душичките са като на жлътици светлината, сички сбрани от една къща, излели и връват на едно място... Така дръжеа през горъта, е, доде ти види окото. Сички човеци ги видяа тогава. И сме мълчали да ги не уплашим. Видяли ги бяха и през Ихтиманско, през Вакарелете.

Това беше малко преди заод слънце. Като си поменаха и зайде слънцето. Треба да беа замръкнале някъде по полето надолу... Това не минава често, то на иледи години се случва веднаж“ – додаде авторитетно баба Деша.

Всичко това е интересна халюцинация с масова сугестия. Подобно явление се случило и у банатските българи: в Бърдарски геран (Белосл.) вярват, че на 40-ия ден след погребението душата излиза от гроба и близките ѝ могли да я видят. Раз-

казва се за случай с някоя си баба Ана Керчева, която била на гроба с други 15 души. Трима от найблизките клекнали до самия гроб и сложили на гроба едно плоско шише с вино. По едно време в шишето се появил образът на покойния ѝ брат. И тримата го видели. Дали знак на стоящите по-далеч 12 души. Всички твърдят, че го видели така, както лежи в ковчега си (Телбизов, 1963, с. 239). Подобна представа у нас е известна и от художествената литература – в разказа на М. Георгиев „Зад линията на сражението" – в предсмъртен сън на обозния войник, довършван от бялата смърт през 1885 г. (Георгиев, 1961, с. 402).

Интересно вярване за пътуване на душите съобщава и Оскар Лориц: „Източните ливонци разказват за безкрайни шествия на мъртвите (Totenzügen) и за това, че мъртвите пътуват към Египет по свой път към Мъртво море, при което, ако такава група загуби пътя си, трябва да чака дълго време, докато се явят душите на други познати умрели (Loorits, 1927, II, с. 263, № 93).

10. Мъртвите според народното вярване се *сношават с живите чрез сънуване.* То е повсеместно у българите. В сънищата покойниците се интересуват за живите или (още по-често) се оплакват от глад или изказват желание за някакво ястие. Обикновено в такива случаи сънувалите приготвят съответните ястия и раздават „за бог да прости" на дадения покойник. Това е отбелязано още от Д. Маринов в неговата „Жива старина" (Маринов, 1892, III, с. 276, 277).

В разказа „Йов" Ил. Волен предава твърде реалистично този свят на сънища за покойник и следствията от тия сънища: „Обикновено той (удавеният син – Хр.В.) ѝ се явяваше (на майка си – Хр.В.) и сякаш засияваше в някакъв привечерен прозирен мрак.

– Бе, мамо!... Ама ти се удави! – пресреща го тя разтреперана, отмаляла, със стиснато гърло. – Ами как така се удави бе, мамо!

– Подхлъзнах се на брега и водите ме натиснаха – отговаряше той някак си строго, студено, чуждо.

– Мама, недей си ходи... Няма да си ходиш там! – плаче (тя – Хр. В.) насън и му се моли.

– Бързам. Чакат ме – казва тайнствено той и изчезва от погледа ѝ..." „Пък една нощ – и това беше най-мъчителният ѝ сън – го сънува, че сам той плаче на гроба си. И гробът целият е мокър от сълзи."

А в разказа „Първа звезда" от същия автор прогресивният учител Алилов погребва жена си (учителка) по нов ритуал без никакви ястия (питеница и др.), а не както в село става редовно. Това населението тълкува съвсем посвоему като политическо нагаждане, като скъперничество и др. На тия приказки и слухове Алилов с течение на времето се поддава и... сам купува от селската фурна два хляба и ги раздава... за свое и на жена си успокоение.

11. Обикновено на много места в своите вярвания българите правят разлики между душите на възрастните и *душите на некръстените или неопетите деца.* Независимо от това, че душите на такива деца се смятат за чисти от грехове и са на особено място в рая и че по-лесно отлитат на небето, много често те са представени като зли духове. В Поибрене (Пан.) тези души са еднакви с

душите на самообесените и самоудавените, те не отиват в рая, а в пъклото при грешниците. Найчесто душите на такива деца стават на т. нар. „нави", така както при украинците – в „мавки", „навки" или в „русалки" (Зеленин, 1916, II, с. 158, 299). Французите вярват, че душите на умрелите некръстени деца стават на птици и хвърчат около черквите, а немците – че стават вампири (Матов, 1895, с. 154).

12. У българския народ няма ясна представа за *връзката между душа и плът*. Затова е и споменатото по-горе смесване на понятията душа и мъртвец. Може би по-определено е това положение в някои поетични концепции, каквито са мотивите: мъртва разпитва жив за семейството си, сълзите на живите смущават спокойствието на мъртвия, умираща желае гроб с прозорци, за да гледа живота[36].

На тази връзка между душа и плът се основава и практиката у някои украинци да оставят прозорче на погребалния ковчег, та душата да вижда от време на време своето тяло.

Вярването, че не бива да се плаче много за умрелия, е широко разпространено и у други народи. Редица примери за това привежда Ханс Науман. Мисълта за неделимото съществуване на душата и плътта се съдържа и в означението на гроба като „вечно жилище", „дом". И прав е Науман, че все още отвъдният живот е мислен като телесен (душата играе слаба роля в тия представи), че все още се вярва собствено в „живия мъртвец", а не в безсмъртна душа (Naumann, 1935, с. 71, 72, 85).

[36] Вакарелски и Цветанова, 1970, 551–554, 593, 608; срв. и Стоилов, 1916; 1918, № 99.

Във връзка с неделимостта на тяло и душа е вярването за мъртъвци, излизащи нощем из гробовете като вампири. Това е и основата за физическото им унищожаване. С други думи, има свидетелства за традиционно българско схващане, че душата продължава да живее при тялото на земята, както у древните гърци и римляни (sub terra consebant reliquam vitam agi mortuorum) и у други народи, например у угрофинските[37].

Неразривността между плът и душа след смъртта се чете и в българския речник, в който душите нормално се означават с „мъртвите": „мъртвият се връща у дома", „мъртвите служат служба в черква на св. Дух", „мъртвият живее и извън гроба" и др. В тези изрази винаги се има предвид главно душата, а не самият мъртвец.

Все пак се срещат, макар и не много определени, представи за независимо съществуване на душата от тялото. Затова до голяма степен говорят представите за превъплътената душа, взела образа на насекомо, птица и друго животно.

13. От разглежданите дотук конкретни представи става ясно, че доколкото учените се придържат към традиционните вярвания и представи на дадени народи, дотолкова те са и реалисти в своите определения за това, дали за народите душата е независима субстанция, или е свързана органически, неделимо с материалната част на тялото. Имат право онези етнолози, които излизат от ранните наблюдения на човека върху огледалното си отражение във вода, огледало, върху дишането

[37] Coulange, 1908, с. 8; Paasonen, 1909, с. 4, 5.

си, върху сянката си и др.[38] По-нататък всички умозрителни определения за понятието душа са само идеалистични спекулации и не могат да бъдат полезни в нашия случай. Всъщност важни са традиционните представи и понятия на народите, защото от тях те се ръководят в по-нататъшните си церемонии и обреди и изобщо обосновават своето отношение към покойниците. Засега за нас е важен и фактът, че тези традиционни представи и понятия за душата са изградени върху материализирани основи.

[38] Срв. Frazer, 1922, с. 277.

Трета глава

ПРОКОБИ ЗА СМЪРТ

1. Смъртта занимава човека от народа много повече, отколкото може да изглежда на пръв поглед. „Родил ли си се, чакай да умреш", казва народът, а означението за стар човек, особено когато вече не може да работи енергично като младите, е: „той е вече с един крак в гроба". Мисълта за смъртта за разлика от другите събития в живота на човека и човешките отношения е най-постоянна. У нашия народ например значенията „разболяване", „лошо" (в смисъл на лично нещастие), „смърт" заемат значителен процент в тълкуването на сънищата.

И тъкмо поради традиционното вярване, че часът на смъртта е определен от съдбата още при раждането, а не е известен на човека, хората през целия си живот с тревога обръщат внимание на разни прояви с тях и около тях като на предсказания за съдбоносния час.

Затова вижданията на предсказанията за смърт на близки или по-далечни роднини и познати са твърде много у всички народи (Startori, 1910, с. 124). Най-честите предсказания за това събитие са *от рода на случайностите*. Сама, случайна като конкретно време, смъртта бива предхождана също тъй от случайни белези, наблюдавани в най-близкия живот, в най-близката обстановка на човека. И като необикновени случайности те са и тайнствени.

Значителна част от тия случайности са с установени от традицията тълкувания. А както те в началото си, така и всички по-нови или нетипични се осмислят главно по законите на най-обикновената асоциативност. Например при тълкуване на сън в народните песни: жълто жито значи жълта пръст, хатовете – ангели. Естествено е, че и в тия случаи както при всички тълкувания за прокоби играят роля някои от последвалите ги събития. В такъв смисъл прокобата се ражда след прокобяването, т. е. тя е всъщност последица, осмисляне на явлението. Или, както се изразява Потебня: „Примета может встретиться на каждом шагу; вопрос о ся значении появляется после того, кака она замечена; уберечься от нея нельзя.“ (Потебня, 1887, с. 68).

2. Голяма част от всички прокоби носят *сънищата*. Те по съдържание са отражение на действителния живот. Разликата е там, че в много от нещата, които в действителността са нещо постоянно, сънувани – придобиват качеството на случайност. По този начин и сънищата, както и обикновените случайности, съдействуват за образуване на съзнание за прокоба, съответно за очакване на смърт.

Много от прокобните сънища имат за предмет случки или действия с човека, сънуващия или с негови близки. Един от най-широко разпространените у нас сънища прокоби е *за изпадане на зъб*[1]. Например „Зъб да вадиш насън – смърт на домашен или близък, ако е преден – от домашните, ако

[1] Стоилов, 1895, II, с. 4; Телбизови, 1963, с. 191; Вељић, 1902, с. 443; Вакарелски, 1935, с. 480.

е заден – по-далечен роднина“; „Зъб ако ти падне насън, смърт в тоя дом ще има; ако цвръсто боли, някой близък ще умре, ако е малко болката – някой по-далечен.“ Като доказателство за прокобността на такъв сън почти навред се предвиждат разни лично преживени случаи.

Сравнителният оглед показва типичността на вярването у всички славяни[2]. Не е чуждо то и на други народи в Европа[3]. Това широко в териториално и антично отношение разпространение на прокобата я определя като индоевропейска. Тя навярно води началото си от асоциацията с голия череп, една от най-характерните картини на човека след смъртта му. Първоначално човекът е имал възможност да наблюдава човешкия череп при разни случаи: при изгарянето на телата, при разкопаването на гробове или при някои природни нещастия.

Интересни са отбелязаните у нас сънища: „*С нови дрехи да обличаш някого* – смърт значи“ и „*с бял покров да покриваш някого* – смърт“ (Стоилов, 1895, II, с. 9). У лужичаните има подобна прокоба – да сънуваш някой, облечен в бяло, значи смърт (Schneeweis, 1931, с. 78).

В първия случай имаме пременяване, което само по себе си е постоянно явление и при различни весели и тържествени случаи в живота. И особеното, на което се основава и тълкуването, се

[2] Шневајс, 1929, с. 263; Ǧajanková, 1956, с. 292; Václavik, 1930, с. 375; Hraše, 1897, с. 477; Niederle, 1922, с. 702; Зеленин, 1914, с. 295; Jaworczak, 1936, с. 82; Schneeweis, 1931, с. 77 сл.

[3] Loorits, 1932, 174–175; Schneeweis, 1931, 77–78; Naumann, 1935, 70–71.

крие без друго в обстоятелството, че е сън, и в това, че обличането става от чуждо, не родствено на обличания лице (т. е. както при смърт). Що се отнася до сънуването на бял покров, то е естествено асоцииране с гробния покров от бяло платно.

Свързването по един или няколко формални белега на сънуването с моменти от погребалните обичаи е много чиста основа за тълкуването на сънищата като прокоби за смърт, например: сънуване на брада[4], на забраждане с черна кърпа и други явно се тълкуват по асоциация с типични траурни практики. Такава връзка определя и тълкуването на сънища от рода на: „Метла да сънуваш – смърт значи" (Стоилов, 1895, II, с. 2), както и сънуването на *свещ, нощови.* Метлата и легенът са свързани и с много очистителни обичаи (вж. тук, VI гл., Б). Същото символично значение има метлата и в някои клетви като: „Черната метла да го помете" (Геров, 1899, с. 61) и др.

Асоциацията с гроб като символ на смърт, на вечно жилище е основа за тълкуване и на сънуването на къща (без прозорци, без основи, в строеж) като прокоба за смърт[5]. Същата представа виждаме и в гатанката: „Що е къща без прозорец? Гроб". Такова тълкуване дават и други както славянски (Шневајс, 1929, с. 263), така и неславянски народи[6].

Д. К. Зеленин обяснява, че началото на тълкуването на сънищата за нова постройка като

[4] Стоилов, 1895, II, с. 8.

[5] Стоилов, 1895, с. 3, 8; Телбизови, 1963, с. 191; Ангелова, 1948, с. 202.

[6] Loorits, 1932, 174–175; Зеленин, 1937, с. 37.

прокоба за смърт се крепи на вярата за градивната жертва и за духа – покровител на сградата (Зеленин, 1937, с. 36, 37). Излизайки обаче от правилото, че тълкуването става по най-непринудената асоциативност, трябва да се приеме, че за нашата поне действителност подобно обяснение няма достатъчна опора и поначало е умозрително. Известни сънища, означаващи предстояща смърт, намират отправна точка на тълкуване пак в подобия от горното естество, при които връзката не е толкова пряка и образното творчество е по-голямо. Така е например с *„Гергеф да сънуваш – носила ще има»* – рамката на гергефа напомня погребалната носилка, или *„яйце да счупиш насън, то значи ще умреш"* (Стоилов, 1895, II, с. 7). По всяка вероятност сънят извиква натрапчиво в съзнанието на тълкувателя обичая да се счупва яйце върху мястото, където е умрял човек.

Някои от сънищата свързват мисълта с представите за душата, откъдето излизат и тълкуванията им със значение на смърт. Така например в с. Продановци (Сам.) „Леп нис фурна да *дига пàра,* ако сънуваш – душа е, речат, ке умре некой" или *„Вълна* да сънуваш – душа на мъртвец", *„Пиле да ти излитне из къщи* (насън) – дете ще ти умре" (Стоилов, 1895, II, с. 11). В последния случай освен връзката с представата за птицата като образ на душата може би имаме отразено и образното схващане на човека за семейството като птиче гнездо, за което дават основания някои обрати в тълкуванията. За подобни не съвсем осъзнати или унаследени основания при сънотълкуването говори и обяснението на една събеседничка в с. Дюлево (Пан.): „Сънувах, че мъжъ ми *яде пченица* и *стана*

врапка (врабче). Кату се минаха няколко дена, научихме се, че го убили във войната (1915)."

Все на вярванията и представите за душата се основава тълкуването на сънища за *падане, угасване на звезди или на луната*, отразени широко и в българския фолклор[7], познати и на други народи (Naumann, 1935, с. 71)

Сънищата на сечене на дървета (обикновено големи или плодни) не само у нас се тълкуват като прокоба за смърт. Такова тълкуване е познато и на естонците (Loorits, 1932, 174–175). Прав е Д. К. Зеленин (1937, с. 47), като допуска тук вероятност за отражение на тотемистични възгледи. Това тълкуване не е без връзка и с вярванията (възникнали на същата основа) за наказуемостта на отсичането на особено или плодно дърво (за лужичаните вж. Schneeweis, 1931, с. 77, § 40).

Вярванията, че някои реални явления са прокоби за смърт, служат като отправна точка за тълкуването в същия смисъл на сънища, които са пряко или косвено свързани с тях. Освен при сънуването на дърво, също така е и при сънуването на кон. Вярва се, че то има връзка с предстояща смърт. Освен у нас (Парашкевов, 1907, с. 367) подобно тълкуване на сънищата, в които фигурира кон (най-често бял), е познато на много от славянските народи: сърби, хървати, чехи, словаци и поляци[8]. Тази (макар и с голяма вариантност) еднаквост на значението говори за старинно общо начало. В полза на това схващане е широко разпространеното вярване, че и в действителността конят прокобява нещастие. То е познато не само на българите (Ецов, 1900, с. 231), регистрирано е и у белоруси, поляци и литовци (Fischer, 1921, с. 19) – дори у старите славяни[9].

4. Не по-малко са прокобите, които по традиция човекът вижда в *по-особени случаи в действителността*. Природните явления, домашните или недомашните животни, състоянието на много неща в жилището и други отправят мисълта към смъртта и се възприемат като прокоби. Българският народ смята, че *„кучето, когато вие, смърт ще има"*. В близки варианти това тълкуване е познато по всички български краища[10]. У сърбите „завијање паса" се тълкува общо като предвещание за смърт (Шневајс, 1929, с. 263). Подобно е у словаците, чехите, поляците, лужичаните и украинците[11]. На Балканския полуостров това вярване е общо у гърците и турците[12]. На Север то е познато у естонците, на Запад – у французите в Бретан[13] и др. Излизайки от народната вяра, че кучето можело да вижда духовете, някои етнографи, като Адам Фишер и Ед. Шнеевайс, тълкуват това в смисъл, че то вижда приближаващата се

[7] Стоилов, 1895, II, с. 2; Попиванов, 1949, с. 104; Силистренски сборник – ръкопис.

[8] Шневајс, 1929, с. 263; Hraše, 1897, с. 476; Ĝajanková, 1956, с. 292; Jaworczak, 1936, с. 82.

[9] Niederle, 1924, с. 137; Schneeweis, 1931, с. 75.

[10] Чолаков, 1872, с. 158; Вељић, 1902, с. 445.

[11] Bednarik, 1939, с. 54, 55; Ĝajanková, 1956, с. 292; Hraše, 1897, с. 476; Košak, 1899, I, с. 194; Jaworczak, 1936, с. 82; Schneeweis, 1931; Falkowski-Pasznicki, 1935, с. 76; Fischer, 1921, 7–9.

[12] Carnoy, 1889, с. 321; Гордлевский, 1910, с. 178,

[13] Loorits, 1932, с. 173; Sébillot, 1886, с. 150.

смърт[14]. Трябва обаче да се приеме още по-простото положение: подобието на виенето с погребалните оплаквания. Неслучайно е и означението в някои краища и на двете действия – воя на кучето и оплакването на мъртвия, с един и същи израз – „виене". Тия означения са дадени от Н. Геров като общобългарски (Геров, 1895, с. 195).

При формирането на това тълкувание, не е липсвал и чувственият елемент. Човекът е схващал кучешкия вой плач като предварителна скръб на нещо близко, любимо. И днес, когато народът обяснява защо непременно кучешкият вой се тълкува тъй, се казва: „Защото и кучето плаче за чорбаджията си" (Г. – Ихт.), „Кучето сичко види и отнапред плаче" (Кот. – Берк.). По този път се е стигнало до схващането, че в необикновено и в необичайно време реването на домашния добитък е прокоба за смърт у румънците и сърбите[15].

Като прокоба за нещастие изобщо се смятат и някои действия на кучето, които не са съвсем обикновени – влачене, кихане, ровене и др. В различна степен и варианти такива тълкувания са регистрирани у всички българи[16]. Те са намерили художествено отражение и във фолклора[17].

Всичко това, заедно с широко известното у чехи и словаци вярване, че „четириоките кучета виждат смъртта", идва да подсили „основанието"

[14] Fischer, 1921, 7–9; Schneeweis, 1931, 74–75.

[15] Marianu, 1892, с. 211; Шневајс, 1929, с. 263.

[16] Ецов, 1900, с. 234; Шишков, 1912, с. 243; Маринов, 1892, III, с. 219; Державин, 1914, с. 174.

[17] Стоин, 1939, 90–91; Вакарелски и Цветанова, 1970, с. 339.

за вярата в прокобяването на кучешкия вой (Moszyński, 1930, с. 257).

5. Когато някоя от домашните *кокошки пропее като петел*, взема се от стопаните ѝ като страшна прокоба за смърт. Това типично прокобяване е известно за всяко българско селище[18]. Дори и там, където има известни отклонения от този тип, се подчертава първичната сила на вярването. В случая заслужава да се цитират вярванията от Велес, записани от Т. Г. Ецов: „Ако кокошка се завърти за у куката право да пее, за срекя ûе; може и некой мъртвец от куката да изнесат. И на Генджа кокошката оти му пеяла, се уплашиле от нея и запикасале оти спрема слънце била завъртена, кога пеяла и чекале що зло ки ги стаса, оно на срекя било. Я чувале тринайсе години...", „Кокошка кога ке иде до портата и от портата натре за спляска со крилята и запее, на срекя ûе; а кога оди од дворот накай портата, на несрекя ûе", „Кокошка що пропеяла, та ако да си я изел, лошо било" и „Одвечер кога ке запее кокошка, времето ако се разсипе, ели ке умре некой отд градот" (Ецов, 1896, с. 72).

Това вярване, както и другите две – за кучешкия вой и за падането на зъб, е много широко разпространено[19]. Според обобщението на Е. Шнее-

[18] Ангелова, 1948, с. 202; Молерови, 1954, с. 388; Спасов, 1900, с. 216; Стойков, 1891, IV, с. 92; V, с. 110; Гяуров, 1900, с. 225; Чичов, 1892, с. 138; Спространов, 1898, с. 62; Стойков, 1891, с. 114; Шишков, 1894, с. 72; Даскалов, 1891, с. 91; Ецов, 1895, с. 128; Шишков, 1904, с. 119; Шишков, 1907, III, с. 90; Державин, 1914, с. 173, 174; Шапкарев, 1891, с. 197; Маринов, 1892, с. 226.

[19] Цепенков, 1889, с. 72; Маринов, 1914, с. 89; Маринов, 1896, с, 66.

вайс – в цяла Европа – „от Ирландия до България" (Schneeweis, 1931, с. 76). По сведения на В. Гордлевский то е познато и на турците в Цариград (Гордлевский, 1910, с. 174).

Такава кокошка вещателка обикновено бива убивана – заколвана (и изяждана). Така се постъпва и у други народи – чехи, турци, което на някои места става по сравнително сложен начин – с прехвърляне през къщата или „за да се отстрани лошото, трябва да се заколи веднага или пък жива да се отнесе в чуждо землище, и то в гора, и там да се хвърли, да бъде изядена от диви животни" (Маринов, 1914, с. 80). Мисли се, че като умре тя, нещастието се струпва върху нея. Интересна е практиката у българите в Южна Русия: „...её (курицу – б. а.) ловят и того места, где она пела, туловищем ея отмеряют разстояние до порога дома; если к порогу ляжет голова курицы её рубят, а курицу выбрасывают; если хвост, то это значит – умрет кто либо из семьи" (Державин, 1914, с. 173). На места за такава прокобна проява се смята, *когато кокошка изхвръкне през комина на къщата.*

С кокошката са свързани извънредно много вярвания, обичаи и практики у всички народи, и то с най-различни осмисляния. Има обаче варианти в разглежданото у българския народ вярване, според което, ако кокошото кукуригане става по посока на запад, то е злокобно, ако кокошката е обърната към изток – добра прокоба. В тия случаи имаме успоредицата, от една страна, със залязване, с помръкване и умиране, а от друга – изгряване, съмване, събуждане на живот, успоредица, която е основана на наблюдение. Тя е привеждана във връзка с тълкуването на много други обичаи и действия,

особено в народната медицина. Случаят с габровския вариант сочи значителна първичност: ако кокошката, когато пропее, *се намира на земята*, лошо е, а ако е нависоко – добро е (Стойков, 1894, с. 68). Връзката със земята тук е само едно логическо уточняване на първичната мотивировка на вярването. Отправната мисъл за смърт, за гроб в случая излиза от качеството на кокошката, като едно от най-близките за наблюдение домашни животни, постоянно да рови земята с краката си. Тази нейна черта не е могла да не се хвърли в очи и да не залегне в мисловната комбинативност на човека от най-ранни времена. В случая не са без значение за разбиране на тълкуването и укорните изрази на домакинята, когато тя види кокошка да рови, където не трябва: „Да си заровиш главата дано!", „Дано те заровят, дано!", също и традиционната забрана да се яде кокоши крак, защото който го яде, не може да пази тайна, т. е. постоянно го „рови в корема" да каже, каквото знае. Това, че ровенето от животни се асоциира с гроб, показват необикновените подобни случаи с кон или с куче.

С кокошката са свързани и други прокоби за смърт. Така например на много места се вярва, че ако в един дом някоя кокошка снесе *яйце с два жълтъка*, то значи, че ще има смърт скоро в тази къща[20]. Вярването съществува и у чехи и словаци, където при снасяне на такова яйце следва скорошна смърт в семейството. Участта на кокошката, която го е снесла, е незабавно заколване (Hraše, 1897, с. 476). Изключителността на случката е основание

[20] Д о й ч е в, 1891, с. 138; Е ц о в, 1900, с. 230; Д е р ж а в и н, 1914, с. 174; С т о й к о в, 1891, с. 110.

за прокоба, но осмислянето ѝ с предстояща смърт трябва да се търси по-скоро в необичайността на събитието, защото има много други случаи, при които двужълтъчното яйце се тълкува като вещание за благосъстояние, за благоденствие. Така е например в Софийско – „В чийто дом кокошка снесе яйце с два жълтъка, показва, че са богати" (Стойков, 1891, V, с. 110), и във Велес: „Кокошка ако снесе у куќята яйце со две жъчки, била късметлия" (Ецов, 1900, с. 234).

Преосмислянето на вярвания или обичаи е постоянно явление в бита на народите. Показателно е в случая по-общото народно обяснение: „Кокошка кога снесе *нещо като нишан*, не арно било за тая куќя, можело да запусти куќята или ќе умре некой. Нишанто ќе яйце големо, или ќе без жъчка, или ќе со опашка" (Ецов, 1900, с. 234).

Подобно значение за нашия народ имат и случаите, когато кокошка снесе *по-малко от обикновените яйце*[21]. Такива яйца или изобщо яйцата с белег (без черупка, с мека черупка, без жълтък) се тълкуват като прокоба за смърт в семейството. За да избегнат печалната участ, отнасят подобни, необикновени яйца на кръстопът, където ги строшават върху черен парцал[22]. Вярванията и обичаят са познати и на сърбите (Матић-Бошковић, 1962, с. 186).

Отсъствието на жълтък по всяка вероятност е подбудило мисълта за лоша прокоба.

[21] Ц е п е н к о в, 1889, с. 72; Д а с к а л о в, 1891, с. 91; С т о й к о в, 1891, с. 114; Г я у р о в, 1900, с. 226; С п р о с т р а н о в, 1898, с. 62; Ш а п к а р е в, 1892, с. 197.

[22] С п а с о в, 1900, с. 216; Д е р ж а в и н, 1914, с. 174.

При по-особени положения и пеенето на петлите се тълкува като зло предвестие. Така всеобщо у нас се вярва, че когато петел застане на къщния праг и изпее, вещае пристигане на гост[23]. Но в Говедарци (Сам.) „петело на прагo ако гледа и пее, смърт значи". В Разложко, ако петел пропее към 10 ч. вечерта и други петли не го последват, смърт в дома предвещава (Молерови, 1954, с. 388). Подобни отклонения от правилото за пеенето на петлите има и у други славянски и неславянски народи[24].

6. Макар и рядко, у нас се среща и прокобяването, според което, ако *къртица подрови пода на къща*, то е знак, че ще умре стопанинът в тази къща (Г. – Ихт.). Вярването е широко разпространено у сърби и хървати (Шневајс, 1929, с. 263), у западните славяни (словаци, чехи, лужичани)[25] и в съседство с тях – у германците в Брауншвайг (Andree, 1896, с. 224). Опитът да се обясни това предсказание с приемането на *къртицата* за превъплътена душа (Schneeweis, 1931, с. 75) не е много убедителен. В този случай важи по-скоро допълнителният мотив – връзката ровене–гроб, изтъкнат от същия автор. Мисълта за ровенето може да бъде свързана с гроба. Това показват между другото и бретанските поговорки, използувани, когато желаят да кажат, че някой скоро ще умре: „Il sera bientôt labouré par les taupes" и „Les taupes vont lui passer sur le dos" (Sébillot, 1886, с. 153).

[23] С т о й к о в, 1891, IV, с. 92; Ц е п е н к о в, 1891, V, с. 110; М а р и н о в, 1914, с. 90; Д е р ж а в и н, 1914, с. 175.

[24] Ш н е в а ј с, 1929, с. 263; S é b i l l o t, 1886, с. 151; N a u m a n n, 1935, 70–71.

[25] V á c l a v i k, 1930, с. 375; B e d n a r i k, 1939, с. 54; Ğ a j a n k o v á, 1956, с. 293; H r a š e, 1897, с. 476; S c h n e e w e i s, 1931, с. 75.

7. Като вестителка на смърт А. П. Стоилов посочва заедно с кукумявката и *кукувицата* (Стоилов, 1897). Д. Матов (1893, II, с. 132) потвърждава такова народно тълкуване на кукането. М. Цепенков показва, че кукането се тълкува и по-общо като прокоба за нещастие. Той пише: „За осирумашуанйето на кукята Симоноска му се покажале три нишени: со първо му дошла една утка на оджако прикфечер и му утнала до три пати; по некое време му дошол еден буф на баджа да му буа на вечер и со пушка го степале; трето му дошла една кукайца на кукя му, прокукакала. От тогай му тръгнало наназад" (Цепенков, 1900, с. 245). Тия ся почти единствените случаи на злокобност от кукувица за следваща смърт в даден дом у българите. Прави впечатление, че те са давани обикновено непосредствено с прокоби от нощните птици кукумявка и бухал (срв. Петров, 1966, вж. тук, Увод, 2).

Обикновено и повсеместно кукувицата у нас е вестителка на пролетта, на лятото и се посреща с радост. Отмереното ѝ кукане, даващо възможност да се брои, служи за разни гадания, главно от девойките – за женитба. И по линията на гаданията лесно е могло тук-там да се гадае и за годините до края на живота, както е например у българите в Южна Русия (Державин, 1914, с. 181). Вярването за жизнедайното вещание е по-разпространено не само у българите. Отбелязано е още у сърби, хървати, румънци, германци и в Естония[26]. Злокобни тълкувания на кукуването са регистрирани у литовци, белоруси и украинци (Fischer, 1921, с. 31, 32).

[26] Шневајс, 1929, с. 263; Marianu, 1892, с. 4; Naumann, 1935, с. 71; Loorits, 1932, с. 171.

Вещателната сила на кукувицата е основана върху особената отчетливост на изразите ѝ. Тя може би е и основата на етиологичната легенда за самата птица. Според нея кукувицата е преобразена девойка, плачеща за своя брат. Мрачната насока на нейната прокобност ще е оформена от тягостното чувство, породено от монотонното ѝ кукане. Ясна е асоциацията на кукането с предстоящата смърт. Тя е възможна, когато става по необичаен начин върху покрива или комина на къщата или в двора. Така е не само у нас, но и в приведеното тълкуване в Естония.

8. Особено зловещи в разглеждания смисъл у нас са нощните птици *бухалът* и *кукумявката*. Традиционното вярване е, че когато кацнат и завикат на някоя къща, тя запустява, в нея настъпва смърт. То е изключително популярно и е отбелязано многократно у българите[27]. Доказателство за неговата популярност и устойчивост е отражението му и в новата българска художествена литература (Волен, 1973, с. 431, 432).

Може да се каже, че вярването е универсално. Освен на целия славянски свят[28], то е известно и на други европейски народи[29], било е твърде попу-

[27] Христовић, 1890, с. 191; Любенов, 1887, 40–41; Маринов, 1914, с. 101; Молерови, 1954, с. 388; Детев, ръкопис; Державин, 1914, с. 174; Чолаков, 1872, с. 148; Шанкарев, 1968, с. 559, 604; Шишков, 1912, с. 84; Велић, 1902, с. 442; Каравелов, 1860, с. 160.

[28] Fischer, 1921, с. 160; Václavik, 1930, с. 370; Veckenstedt, 1880, с. 449; Falkowski-Pasznicki, 1935, с. 76; Bednarik, 1939, 54–55.

[29] Niederle, 1922, с. 702; Sébillot, 1886, с. 151; Naumann, 1935, с. 71; Афанасьев, 1896, III, с. 225 и др.

лярно и в класическия свят (Jacke, 1901, 130-133). За предвестник на смърт кукумявката се смята и у османските турци, у много други азиатски народи, в ново и в древно време (срв. Горделевский, 1910, с. 177).

Универсалността на вярването предполага първичност и старинност. Началото му навярно се крие в особеностите на тия птици като нощни, в издаваните от тях гласове, които са тревожели човека и са били асоциирани с плач, с тревога. Не е без значение, че докато за издаваните от други птици гласове има означения като свирене, пеене, крякане, кукане и др., тия птици, поне в нашия език, „мяукат», „бухат», „викат». Последното означение е най-показателно: те „викат» както хората.

Обяснението на това тълкуване според някои етнографи е в най-старата и всеобща представа за душата птица. Така обяснява прокобността на кукумявката и К. Мошински, за когото е „твърде ясно: без друго в такива случаи птицата е идентифицирана с душата, която се готви за пълно изхвръкване из човека" (Moszyński, 1934, с. 557). Тук именитият изследовател едва ли е прав. Човекът, докато е още жив, не прибягва до представата за обективирана човешка душа. По-понятното е, че той излиза от мрачното и зловещо чувство, което му навява в тъмнината обитателката на запустели къщи със своя глас. Още повече, че представа за душата на човека тъкмо в образа на кукумявка или бухал не съществува у съответните народи.

9. Подобно на бухала и кукумявката на места у нас вещатели на смърт се смятат и *гарваните*. С известни варианти, които не променят

същността на основното тълкуване: *грачението на гарван предвещава смърт*, то е познато и регистрирано доста широко[30].

Вярването съществува и у сърбите, хърватите, словаците[31], а може би и у други славянски и неславянски народи, щом кацането на гарвани върху някоя къща значи смърт и у германците, и у французите[32].

Реалните основания за създаването на това вярване са от рода на тия, които има при вярванията за прокобяване от страна на кукумявката и бухала. Що се отнася до нашата действителност, интересно е обяснението, което народът ни дава за това вярване: „Когато гарванът грачи: гра! гра! гра! значи, че ще умре някой добитък, защото уж викал крак! крак! крак!, а когато вика: гро! гро! гро! значело: гроб! гроб! гроб!, т. е. ще умре някой човек (Даскалов, 1892, с. 140). Тази народна етимология, в основата си почиваща на реалистично асоцииране, може би отстъпва първенството за първичност на впечатленията, които живеещият близо до природата човек е получавал от наблюдаване лешоядството на гарвана и на орлите.

10. Срещат се и вярвания прокоби и за *пеперудите*. Така децата в с. Момина клисура (Паз.) гадаят по пеперудите дали ще са здрави през годината. Вярва се, че ще са здрави, ако напролет видят бяла или червена пеперуда. Ако видят обаче жъл-

---

[30] Маринов, 1914, с. 101; Гяуров, 1900, с. 223; Кисьов, 1892, с. 137; Ецов, 1897, II, с. 99; Молерови, 1954, с. 388; Шишков, 1894, II, с. 72; Ангелова, 1948, с. 202.

[31] Шневаjс, 1929, с. 263; Bednarik, 1939, с. 54.

[32] Naumann, 1935, с. 71; Sébillot, 1886, с. 150.

та, болни ще бъдат; видят ли най-напред черна – ще умрат. На други места и възрастните смятат първовидяната напролет черна пеперуда като прокоба за лична смърт (Корт. – Новоз.). Не е изключено подобно гадаене и у други народи, щом се среща у естонците на север (Loorits, 1932, с. 173). В случая имаме едно начинателно гадание. Традиционното значение на цветовете в светогледа на даден народ е определящо за по-конкретно осмисляне на тази прокоба. В случая българските определения „черна смърт", „черна чума", „черна болест" или поетичната чернота на траура не са без влияние върху осмислянето.

11. По някои места появяването на *много мравки вкъщи* се тълкува като предсказание за предстояща смърт в тази къща (Карн.).

У сърбите това тълкувание е също налице[33]. Връзката на това явление със смъртната картина трябва да се търси в представата за природния живот върху гроба. Един от белезите на гроба са и всички живини върху него, между които мравките са най-чести.

12. „Когато *червей или бръмбар* прояде греда вкъщи – на пущинье е" (Гр. – Комл.). Това е явен признак на разнебитване жилището, който е тясно свързан с представата за живота на обитателите му. Затова той е възможен не само у нашия народ, макар да не е широко регистриран. Съществуването му и у други народи се потвърждава например от сведението за лужичаните (Schneeweis, 1931, с. 76). В Германия като прокоба за смърт тълкуват появата на дървесния бръмбар, наричан „мъртвешки часовник" (Totenuhr) (Andree, 1896, с. 224). В тия случаи основата за тълкуване е обща с вярването в Естония, че се вещае смърт в къща, на чиято дървена стена започне да кълве *кълвач* (Loorits, 1932, с. 171, 172).

[33] Шневајс, 1929, с. 263; Ђорђевић, 1940, с. 159; Милојевић, 1894, с. 73.

13. Значителна група прокобявания са тайнствени, наглед *безпричинни случки с неодушевени предмети от околната на човека обстановка.* Едно от най-типичните е *пукот, скърцане на къщата, на вратите, самоотваряне на врати и др.* Така в с. Градец (Комл.) вярват, че пукот по къщата е прокоба. Тълкуват я според посоката, от която се чува пукането: ако е към вратата, ще умре някой, ако е „къде слънцето", на изток – на имот или на гостенин е знак. Предсказанията от този тип са широко разпространени между народите на нашия континент[34]. Цялата тази група, която съдържа възможности за много индивидуални случаи, може да се представи в твърде разгърнати размери.

Основанието във всички тях обаче ще бъде свързано с тайнствеността им, а в някои случаи и с представите за душата на човека. Така е например у французите, които вярват, че когато някой издъхва в чужбина, близките му дочуват шум или виждат нещо необикновено (Sébillot, 1886, с. 149).

При тази група може да има смесвания с вярвания за домашния гений, известен у нас под означението „стопан", „стопан на къща". Така е

[34] Шневајс, 1929, с. 263; Ђорђевић, 1940, с. 159; Niederle, 1922, с. 702; Václavik, 1930, с. 375; Ĝajanková, 1956, с. 292; срв. и Hraše, 1897, с. 477; Bednarik, 1939, с. 55; Niederle, 1922, с. 702; Schneeweis, 1931, с. 76; Marianu, 1892, с. 2; Loorits, 1932, с. 174; Naumann, 1935, с. 71.

при тълкуването на *появата на змия вкъщи*[35], тъй като змията е един от образите на стопана. Този стопан на къщата чрез разни знаци, почуквания и др. означава предстояща смърт в къщата[36]. В този случай нашият народ отдава някои от прокобите на това демонизувано начало, тъй както се отдават те и у други славянски народи; например у словаците този демон домашна змия, наричана „gazda doma“, „живее в стените на къщата, не вреди никому и когато има да умре някой, чука на вратата“. Подобно е и у лужичаните[37]. Тия именно прокобявания са из областта на култа към прадедите.

14. Редица прокобявания на смърт са свързани със случайни необикновени прояви със самия жив човек или с неговите близки. Така например, макар на смях, в Панагюрище и с. Момина клисура (Паз.) се разправя, че ако някоя жена *забрави да сложи сол в хляба, когато го меси, ще умре мъжът ѝ.* Ако това не е едно практическо предупреждение към младите съпруги, продиктувано от общите морални разбирания на населението в този край, основанията му за подобна прокоба се крият като че ли в някаква субективна асоциация. От същия род е и вярването в с. Бъта (Пан.), че *ако се яви клуп на някоя нишка* в навитата на кросното основа, „някой ще умре вкъщи“. От такова естество е и вярването в Разложко, че ще има смърт, *ако се забрави непосята в нивата бразда* (Молерови, 1954, с. 77), вярване, напълно еднакво и в Югоизточна Полша (Falkowski-Pasznicki, 1935, с. 77). Подобно е и това в Родопите, че ако при изваждане на хляба от пещта се забрави някое хлебче и остане да пренощува в пещта, някой от семейството ще умре (Примовски, 1969, с. 173, 174). Ако при хранене някой, след като се е нахранил, се върне пак да се храни, значи: ако е жена, ще умре мъжът ѝ и тя ще се омъжи повторно; ако е мъж – с него ще се случи това (Ом. – Новоз.).

---

[35] Ангелова, 1948, с. 202; Молерови, 1954, с. 388.

[36] Общо за това срв. у Strauss, 1898, с. 425.

[37] Václavik, 1925, с. 226; Fischer, 1921, с. 40; Niederle, 1922, с. 174; Schneeweis, 1931, с. 76; Mahler, 1936, с. 644; Kmit, 1915, с. 161.

На много места се вярва, че *ако стар човек на Нова година се препъне*, ще умре през годината. Това вярване е свързано, от една страна, със знак в началото на годината, от друга – падане на земята. Ако болен се оплаква, че все му *мирише на пръст* (на земя), това за околните е знак, че той ще умре (Паз.). И тук асоциацията е твърде понятна. Интересно е, че и другаде имаме подобно прокобяване, както у германците: „ако някой замирише на терпентин“, т. е. ако околните получават такова впечатление, той ще умре (Naumann, 1931, с. 71).

15. Съвършено естествено е, че част от традиционните прокоби за смърт са свързани със самото мъртво тяло и с неговото погребение. Като прокоба за нова смърт в семейството се смятат *незатворените очи на мъртвеца, незатворените му уста* и др. От този род е например и гадаенето по *посоката на дима* от огъня, на който стоплят водата за измиване на мъртвеца. Ако се разстила към земята, и друг ще умре (Г. – Ихт.).

Подобно е и у сърби и хървати – ако пушекът отива към къщи (Шневајс, 1929, с. 264). У чехите

пък се гледа пушекът от угасналата след причестяването свещ: ако отива към вратата, болният ще умре, ако към пода – ще оживее (Košak, 1899, с. 194). И в този кръг прокобяванията могат да бъдат извънредно много и с най-субективни тълкувания. Тази неограниченост се дължи на това, че в такива моменти чувствителността у живите е твърде изострена. Подобни гадания има и у източните славяни: по *пламъка на свещта*, сложена в ръцете на агонизиращия (у русите), по пушека от кандилото в този момент (у украинците) (вж. бел. 37).

16. В извънредно много случаи както у българите, така и във всички народи като прокоба за предстояща смърт се смята *падането и угасването на звезда*. Тя е универсална, както и другата – сънуване на това явление, а също и общото схващане, че звездите са образ на душите. При такова схващане е лесно да се създадат и едновременно да съществуват тълкувания, при които изгасването на звезда да предхожда и следователно да предвещава смърт. От многобройните материали за различни народи ще приведем само два: византийският писател Лъв Дякон, като описва през 986 г. похода на Василий II Българоубиец към София, отразява вярването, че появяването на кометите предвещава смърт, поражение на войски и други нещастия: „Още не беше се сменила първата нощна стража, внезапно се устреми откъм източната страна на лагера преголяма звезда и, като освети със силна светлина палатките, и като падна към южната страна на самия окоп на лагера, и като се пръсна на множество искри, угасна! Падането на звездата предизвестяваше предстоящото погубване на войската. Защото, където и да се е случвало подобно нещо, означавало е всеизтребление“ (Баласчев, 1929, с. 50).

И втори случай има в нашата история – „валежа на звезди“ през сръбско-българската война в 1885 г., за който се знае по цяла България.

17. Човекът твърде отдавна започва и сам да търси отговор на загадката за продължителността на живота и времето за настъпване на смъртта. В такива случаи той не се задоволява с наблюдение на случайни събития и белези, а ги предизвиква. Тия гадания могат да бъдат от най-различно естество и във всеки случай се основават на същите принципи, каквито има и при прокобяването, в които инициативата е вън от волята на човека. В много случаи такива гадания са харуспициите със сакрално значение: гадания по плешката на гергьовското агне или по гръдната кост на обредния петел, заколван на Нова година (Тр.) – гадания, каквито се извършват по цяла България, както и у съседните сърби (Дробњаковић, 1960, с. 158). Характерно гадание е записано в Карнобат: „Когато се струва 40 на умрял, отсеят в надвечерието брашно за хляб и го прекръстват. На сутринта гледат да видят каква шарка или буква има на брашното. От това съдят дали от семейството някой ще загине и кой ще бъде той.“

Желанието на човека да узнае докога ще живее е било винаги актуално и чрез гадания той се е мъчел да прозре в тази загадка. В някои страни тия гадания са правени толкова много, че например в Словакия през XII в. станало необходимо да излезе забрана от църковната власт да се гадае на Бъдни вечер кой ще умре през годината (Bednarik, 1939, с. 56).

18. И най-сетне, традиционни предсказания за настъпваща смърт на болния са и моментите, когато той започне да бълнува или да се „пренася“, като казва, че *общувал с по-рано умрелите* от него сродници или близки и познати. Това тълкуване се основава на общуването с покойници, което бе разгледано по-горе. Всъщност поведението на болния обикновено се смята в българската традиция като показателно за неговата собствена смърт. Затова то е и близко до признаците, определящи момента на настъпването на смъртта (вж. тук, IV гл., 2).

Изобщо тълкуванията за предстояща смърт на някого в семейството са извънредно разнообразни и многобройни. Освен типичните у всички народи има и може да има и редица тълкувания за предстояща смърт по най-различни обективни и психични явления у здрави и болни.

Четвърта глава

НАСТЪПВАНЕ НА СМЪРТТА

А. УМИРАНЕ

1. Българските означения за раздялата с живота са *смърт, умиране, умирачка, умреш* и др., които, както бе показано в I глава, имат съответствия в почти всички славянски езици.

Според традиционното вярване *денят на умиране* в известни случаи има значение за по-нататъшното „битие“ на умрелия. Локалните форми показват връзка с християнството. Починалият в *петък* или *неделя*, на *Велики петък* или *Великден* е праведен и отива в рая[1]. Успоредицата с разпъването и възкръсването на Христа е явна и не се нуждае от обяснение.

2. Повсеместно означаване момента на умирането, т. е. на агонията, в българския език е „бране душа“ – болният „бере душа“[2]. Самият болен в този момент все така повсеместно се означава като „пътник“, който „се справя“ за път[3].

Състоянието на агония народът определя по редица признаци. Най-често те имат чисто физиологичен характер (срв. Шапкарев, 1892, с. 139). Само в случаи, където са записани обяснения и тъл-

[1] Спространов, 1898, с. 60; Филипов, 1900, с. 220; Ецов, 1896, с. 175.

[2] Срв. и Геров, 1895; Маринов, 1892, с. 229; Чолаков, 1872, с. 41; Вакарелски, 1935, с. 402; Генчев, 1974, с. 288.

[3] Захариев, 1935, с. 260 – „патнѝк“; Маринов, 1914, с. 225; Маринов, 1892, 229–230; Генчев, 1974, с. 288.

кувания от народа, може да се види традиционното вярване, на което почиват.

Чест признак за това е, ако болният се *потресе*. Във Велес смятат, че това става „защото ангел му давал горчива чаша да изпие и той, изпивайки я, се потрисал" (Ецов, 1896, с. 176). В Прилеп обяснението е: ако се яви на умиращия смъртта, той се уплашва и се потриса, но ако му се яви ангелът, умира усмихнат (Цепенков, 1886, с. 243). Пак там обаче същият автор отбелязва, че когато болният постоянно *си завива лицето* и прави движения с ръка, като че се пощи, той правел това от страх, защото ангелът се явявал да му вземе душата. Такива конкретни признаци могат да се посочат много (Шапкарев, 1892). Повечето от тях показват връзка на болния с мъртвите. Оттук и значението *приказва вече с мъртвите*, „агонизира", което е влязло и в белетристиката (Волен, 1973, с. 167).

3. Повсеместно е избягването да се казва *„умрелия"* или *да се споменава името на умрелия.* Най-често го означават с *„покойник"*, *„покоен"*. Всеобщността му и днес се вижда във всички български среди, като с това се придава известна етичност на отношението към умрелия. Характерно е, че и народният поет Вазов, когато пише своя вдъхновен химн за воините, загинали при Сливница, се обръща към тях с „покойници". На много места в този случай употребяват изразите *„клетѝят"* („клетнѝкът", „клетнѝцата"), *„клетѝ"*, *„яден"*, *„ядник"*, *„сиромах"* („сѝрота", „сиромàшка"), *„факѝрин"*, *„факѝрка"* (Паз.). В Смолянско, макар и рядко, за умрелия казват и *„пресна душа"*.

У сърбите в такъв случай също се употребяват подобни изрази вместо умрелия: „покойник", „ядник", „веселник", „добросрећник", у източните славяни: „покойник", „покойна головушка", „нябощик", у поляците: „nie-boszczyk", у французите: „bon", „saint", „bienheureu"[4]. Така е и у много други народи.

В този случай имаме най-обикновено табуиране на името: да не се чува произнасянето му, защото, както казва Зеленин, то повиква именуваното същество да се яви при този, който го произнася, а това е явно нежелателно (Зеленин, 1930, с. 2). Може би във връзка с това е и установеното у всички народи правило за умрелия нищо лошо да не се приказва, означавано и в латинския език с de mortuis nihil nisi bene.

Б. ОБЛЕКЧАВАНЕ НА УМИРАНЕТО

1. Естествено е да се желае агонията да бъде колкото може по-кратка, по-малко мъчителна. За тази цел преди всичко се *пази тишина около болния, забранява се* да се плаче и вдига шум, „гледат да не плаче никой с висок глас, защото умиращият щял да се разполови" (Марков, 1895, с. 264), т. е. да остане за няколко часа ни жив, ни умрял и тъй да се мъчи.

Тази традиционна мярка е регистрирана многократно у българите[5]. Мълчанието в този случай е само за тишина. Такава практика е позната на ця-

[4] Зеленин, 1930, с. 146; Mahler, 1936, с. 645; Coulange, 1908, с. 16.

[5] Цепенков, 1896, с. 242; Гъбьов, 1900, с. 224; Шапкарев, 1891, с. 139; Спространов, 1898, с. 69; Шишков, 1906, с. 8, 9; Ангелова, 1948, с. 203; Державин, 1914, с. 150.

лото славянство[6], регистрирана е и в древността у индуси, гърци и римляни (Fischer, 1921, с. 243).

2. У всички българи са разпространени и влезли в традицията някои чисто християнски мерки за облекчаване на агонията. Такива има и у останалите славянски народи, както и у християните въобще. *Запалването на свещ*, обикновено в дясната ръка на умиращия, е една от тях. Без да изчерпваме материала, ще приведем някои отделни факти и обяснения. В Ломско например свещта трябва да е палена при причастяването на болния, а у българите в Южна Русия се пали венчалната свещ[7]. Интересно е обяснението на българите преселници, че свещта свети на душата, която върви по някакъв черен път (Державин, 1914, с. 150).

Другите славяни също имат интересни и не съвсем канонични практики и обяснения. При тежка агония в Украйна държат запалена свещ над болния. Ако пак не умре, изреждат се да я държат няколко души. Когато свещта попадне в щастлива ръка, човекът умира (Вовк, 1889, с. 207). У русите, както и у съвременните гърци в такъв случай запалват свещ при главата и краката: това имало значение за облекчаване на умирането (Mahler, 1936, с. 643). У сърбите дори има вярване, че без такава свещ агонизиращият може да се „повампири" (Шневајс, 1929, с. 264).

У лужичаните се дава обяснение, че със свещта се затоплят умрелите души, „грeeнeтo на покойниците" обаче в случая е изкуствено авторово обяснение. Първичната функция е без друго в отгонителната сила на пламъка, на огъня, както правдиво приема и Е. Шнеевайс (Schneeweis, 1931, 85-86), така както е например при каденето с тамян (срв. по-долу).

Също такъв апотропеум представя и светената вода.

Всеобщото значение на запалената свещ при умирането, както при опелото и при всеки помен у нас е типично религиозно в християнски смисъл – да бъде светло на душата в царството небесно. Под разни форми това е и народното осмисляне. На това се дължи и обстоятелството, че за всеки близък умрял се пали по една свещ.

От същия тип е практиката да се вика свещеника *да прочете молитва на умиращия, да го причасти*, която не е така всеобща като паленето на свещ. Показателно е и осмислянето им и като мерки срещу превъплъщаване (Настев, 1890, с. 155). И тази практика е позната у други славянски народи, например у сърбите[8].

Всички тия вярвания и практики показват осмисляния в християнски дух и разбирания, при които мъченията, предвидени за грешните души на небето, започват още тук, на земята, с живия човек. Впрочем това са схващания и на другите славянски народи. Според формалистичните разбирания на църковниците всяка молитва на свещеника, всяко причастяване, всяка изповед е в състояние да унищожи силата на греха, вследствие на което настава и душевно успокоение.

[6] Mahler, 1936, с. 644; Moszyński, 1928, с. 208; Матић-Бошковић, 1962, с. 173; Кmіm, 1915, с. 161 ; „Ğajanková, 1956, с. 294.

[7] Басанович, 1891, с. 102; Державин, 1914, с. 176.

[8] Шневајс, 1929, с. 264; Филиповић, 1967, с. 70.

Обикновено за грешност се смята магесничеството, което е порицавано от духовенството[9]. Такива хора „общуват" с демоните – затуй тежко умират (Токарев, 1958, с. 85). У лужичаните такива хора биват изнасяни на торището и тогава умират (Černý, 1894/1895, с. 659). У украинците и у други източни славяни мъчно умиращият се смята за магесник. В такива случаи „конек ломают": повдигат или съвсем премахват слемето на покрива или пробиват стената на жилището, изгарят вратата на пещта, бият камбаната[10]. В този случай имаме явни средства за даване възможност на душата или на силата, която я задържа, да излезе, средство за отгонване: биенето на камбаната за улесняване излизането ѝ из къщи – проходи чрез разрушаване на стени. Причина за мъченията е допускането на демонизувано същество (дявола) в умиращия. Всичко това се основава на един кръг от християнския светоглед на народа.

Все във връзка с църковнохристиянски разбирания са и мерки като обещаване на курбан за лека смърт, разнасяне на ястия по съседите, за да вземе Архангел Михаил по-леко душата на агонизиращия, и др.

3. Трудната смърт, продължителната и мъчителна агония както у нас, така и у другите южни славяни често се отдава на *греховност*. Обикновено се смята, че колкото по-тежко е мъчението, толкова повече са били греховете на болния (Филиповић, 1939, с. 465).

[9] Свидетелство за това са толкова многото дамаскински слова против врачки и вещици, илюстрирани по черковни и манастирски стени.

[10] Zelenin, 1927, 320-321; Зеленин, 1916, с. 1102.

Под знака на мисълта за греховност е създадена и формата за облекчаване на тежка агония чрез *слагане на врата на агонизиращия волски ярем или конски хамут* при предположение, че той някога е извършил дълбок грях, като е минал път на впрегнати волове или пък е изгорил волски ярем – било здрав или части от счупен такъв. Голямото уважение към най-главните помощници в изкарването на прехраната у земеделския народ обосновава приемането на посочените деяния като голямо морално престъпление[11]. В цяла Източна България средство за облекчаване на мъките е впрягане на болния в ярем. Съвсем неправилно е тълкуването му като „наказание" от страна на живите към агонизиращия. Неоснователно е и съпоставянето му в етнографската литература с действително наказване на живи и здрави престъпници (безчестни жени, крадци и др.) или с издевателствата над покорени народи в миналото.

Обичаят е *известен и у румънците* (Петров, 1958, 179–181). В случая обичаят е чисто символичен и има по-скоро опростителен характер. Болният се подлага един вид на самоизмъчване заради сторен *грях*.

4. При умиране според вярването присъстват ангел и дявол: в такъв случай човек умира мъчително и бавно, защото душата бягала от стая в стая от ангела, за да не я вземе[12]. Вместо дявола на някои места смятат, че присъствува самата смърт (Цепенков, 1894, II, с. 120) и службата на ангела била да подмами с ябълка излязла от тялото душа, та да напусне къщата.

[11] Вакарелски, 1935, с. 402; Петров, 1958, 179–181.

[12] Чолаков, 1872, с. 41; Ецов, 1896, с. 175.

Във връзка с разбирането, че душата на умрелия се приема от ангел или дявол (в зависимост от това, дали е на праведен, или на грешен) е и практиката да се рисуват върху образите на покойници (все едно на смъртно ложе или не) по един ангел, хвърчащ отгоре с лице към покойника. Така е например и за Ив. Александър в миниатюрите на ватиканската Манасиева летопис[13].

5. Не навсякъде, но доста широко е разпространено вярването, че когато болният лежи на земята (а не на легло), смъртта му е по-бърза и безболезнена. Затова като мярка за облекчаване на агонията се е практикувало и полагането на агонизиращия направо върху пода[14].

Този обичай не е случаен у българския народ. Той има същата причина, основава се на същото схващане, както у много народи на континента. Интерпретацията му в етнографията е най-различна. Така едни го тълкуват като стремеж на човека да даде на душата да премине в царството на мъртвите без пречка (Samter, Ditrich); други – като символично погребение (A. Fischer); или като остатък от времената, когато човек е спал на гола земя; „преживелица от времето, когато болните са били изнасяни из къщи, преди да умрат (Hartland); като последица от схващане на народа, че никой след умирането не бива да лежи в леглото на покойника (Schneeweis)[15]. От тия обяснения първите две и последното са само концепции на учените и нямат нужната убедителност. Те нямат

[13] Ф и л о в, 1927, табл. 8, 88, с. 21.

[14] М а р т и н о в, 1958, с. 717; Ц е п е н к о в, 1893, с. 15.

[15] Срв. Schneeweis, 1931, с. 79.

мотивировка, взета от живота на народите. Сравнителна правдоподобност има третото обяснение, в което се открива културно-историческо отражение. И действително времето, когато човекът е спал на гола земя, не е тъй отдавнашно (срв. Schneeweis, 1931, с. 79). Както и в други случаи, народната практика е противоречива. У сърбите съществува вярване, че земята не приема големите грешници и когато се слагат на земята, мъките им се удължават (Миклошевић, 1940, с. 234).

Културно-историческо обяснение имат вярванията, че за по-леко умиране е необходимо *да се сложи мъртвецът на постелка от слама*, както е например в Подолието[16]. В Словашко, където пухената възглавница е нещо обикновено, се вярва, че на легло не може да се умре лесно, затова агонизиращият е сneман от леглото и слаган върху слама (Václavik, 1930, с. 376). Облекчаване умирането върху слама (която на места гледат да бъде от овес) или пък на гола земя е обичай, познат почти в цяла Европа, дори у древните индуси (Schneeweis, 1931, 78–79). На отделни места и у отделни народи на тази основа се отдава специфично значение и на видовете пера, сложени във възглавницата на умиращия. У хърватите в Оток се избягва патешка перушина; в Норвегия и на други места с такава цел избягват пухените възглавници въобще[17].

Целият този проблем за значението на леглото и на постелките в обичаите трябва да се вземе в посоченото културно и историческо направ-

[16] J a w o r c z a k, 1936, с. 82; срв. и Т о к а р е в, 1958, с. 58; Д р о б њ а к о в и ћ, 1960, с. 159.

[17] L i e b r e c h t, 1879, с. 331; Z e l e n i n, 1927, с. 320.

ление. В това отношение на прав път е С. Понятовски в изложението на полските погребални обичаи в общи черти (Poniatowski, 1932, с. 330).

6. През XVIII в. у нас е отбелязано като облекчаване на агонията отваряне на вратата на къщата (Милетич, 1905, с. 56). Това средство явно е във връзка с представите за душата.

Окъпването преди издъхване на болния се схваща, както се вижда, твърде рационално – като облекчително средство. Това личи от практиката в Самоковско, където къпят болния с билка „разбойниче", макар че осмислят тази практика по църковному – „за да влезе в рая". Такава рационалност все още може да се види в обичая у хърватите на Оток: ако някой дълго боледува, къпят го и хвърлят във водата билките „lisiča glava", „debela tikva", или „brezova šiba", за да умре по-скоро.

Изобщо всички разгледани и други подобни практики за облекчение на умирането имат, както правилно заключва и С. А. Токарев, отчасти християнски отражения, отчасти – много древен произход (Токарев, 1958, с. 85).

В. ИЗВЕСТЯВАНЕ

1. В по-далечното минало известяването за умрял в някоя къща е ставало *със силно изплакване на жените.* Това силно изплакване става независимо дали има църковна камбана или клепало. Това е обичай, обред. През 1873 г. католишкият свещеник Сперандио съобщава в доклад, че една болна в с. Петикладенци издъхнала и домашните ѝ веднага излезли на двора „и там с викове и рев дали знак на

цялото село, че в къщата има умрял човек". Това се видяло на Сперандио необикновено и той си тълкува този начин на обаждане просто поради липса на църковна камбана, чрез която у католиците се съобщава за смъртен случай (Милетич, 1905, с. 55, 97).

Там където има църква и камбана, *биенето на камбаната става с редки единични удари* – първо при известяването за смъртта, а на следния ден – при изнасянето на покойника от дома му – до отнасянето му до гроба. Именно него наричат „биене на умряло".

Биенето на камбаната е характерно за всички християнски народи. У някои начинът на биенето показва пола и приблизително възрастта на покойника[18].

Според някои етнографи биенето на камбаната имало апотропейно значение[19].

2. Когато се известява за смъртен случай в друго селище с писмо, *то се обгаря* на ъглите. „Нагорьена книга» – обяснява Стойчев от Тетевен – траурно писмо – съобщение за смърт. Писмото се нагорявало на горния ляв ъгъл. Такава „нагорена книга" са пращали на жените си и живи мъже от чужбина в знак, че прекъсват с тях съпружеските си връзки завинаги (Стойчев, 1915, с. 300).

[18] Д р о б њ а к о в и ћ, 1960, с. 160; K o š a k, 1899, с. 195.
[19] S a r t o r i, 1910, с. 184 сл; S c h n e e w e i s, 1931, с. 91.

Пета глава

МЪРТВЕЦЪТ У ДОМА

А. Затваряне очите на мъртвеца

1. Много често човек умира с незатворени очи, което покрай много други неща в подобен момент прави силно впечатление на живите.

Близките на покойника бързат да поправят това неестествено положение, тъй като то повдига разни мисли у тях.

По-горе бе показано традиционното народно схващане, че отворените очи на покойника са прокоба за смърт в семейството му. То именно служи и като обяснение на грижата за *затварянето на очите му*[1]. Сравнително по-тясно разпространение има вярването, че отворените очи на мъртвия са свидетелство за жалба, за желание, неудовлетворено в живота[2]. Спорадично към основното схващане (прокоба за смърт) се прибавя и страхът да не би мъртвият, чиито очи са отворени, да се превъплъти, да стане вампир (Генчев, 1974, с. 258).

В народните говори изразът *ще умра с отворени очи*, „с неизпълнено желание“ е широко разпространен. Същото вярване и обредна практика са отразени и в художествената литература (Георгиев, 1961, II, с. 276, 277).

[1] Ангелова, 1931, с. 142; Басанович, 1891; Петровић, 1907, с. 480; Телбизови, 1963, с. 235; Детев, ръкопис; Мартинов, 1958, с. 116.

[2] Филиповић, 1900, с. 217; Шапкарев, 1891, I, с. 150; Стойков, 1898, с. 63.

Затварянето на очите на покойника понякога е придружено с притискане на клепките му с монети (срв. Ангелова, 1931).

Вярването и грижите около отворените очи на мъртвеца са присъщи на всички славяни[3]. Позната е и практиката при затварянето да ги притискат с монети[4], а у сърбите освен монети се използва и ситно стъкло.

Вън от славянския свят вярването е познато и на германците (Naumann, 1935, с. 71), и на римляните, което според Плиний се схваща като «quiritium ritu sacrum est oculus morientibus operirie (Bednarik, 1939, с. 59).

Като взема предвид широкото разпространение и почти вредом еднакво тълкуване на обичая с отворените очи на мъртвеца, Леви Брюл има известно право да го тълкува по линията на първобитното мислене на човека. Според него задължителното затваряне очите на умрелия (някъде дори веднага след издъхването) е без друго остатък от първично схващане, че тия мъртви очи, мъртвият поглед е вреден за останалите живи. Той наблюдава, оглежда за някой жив, който да го последва. В подкрепа на това е и обяснението, че отворените на умрелия очи означавали молба по нещо на този свят, нещо като неудовлетвореност, ненаситеност (Brühe, 1926, с. 279 сл.). В този дух е и определението на Х. Науман, че затварянето на вко-

[3] Шневајс, 1929, с. 264; Дробњаковић, 1960, с. 159, 160; Бошковић-Матић, 1962, с. 172; ZbNŽO, III, 1880, с. 31, 32; Bednarik, 1939, с. 55; Niederle, 1922, с. 702; Вовк, 1889, с. 207.

[4] Bednarik, 1939, с. 59; Čajanková, 1956, с. 294; Václavík, 1925, с. 225; 1930, с. 377, 378; Schneeweis, 1931, с. 77; Кузеля, 1913, с. 121, 196; Zelenin, 1927, с. 321; Mahler, 1936, с. 649.

чанясалото око на един мъртвец не произхожда от първоначален акт на пиетет към умрелия (Naumann, 1921, с. 42). Напълно друга и идеалистична, и неприемлива концепция за този обичай дава П. Ж. Петрович (срв. Петрович, 1960, с. 35).

Закриването на очите е било свещен обред и у древните гърци и римляни. Като първа стъпка при справянето на мъртвеца, този обичай е общоевропейски[5]. Общ е дори и начинът за затварянето им с монети. От народно психологическо гледище обичаят е твърде лесно обясним с това, че волята, намеренията и желанията на човека се изразяват винаги особено силно и чрез погледа. Изразите „жъден поглед", „решителен поглед" и други не са само метафори, а имат корените си в народната традиция.

2. Общоразпространено е и схващането, че *не бива да зее и устата на мъртвеца*. Затова превързват челюстта с кърпа през главата – практика също общобългарска. Тази превръзка се снема при спускането на тялото в гроба. Обясненията за снемането са различни: за да можел покойникът да приказва на онзи свят (Ветр. – Паз.).

Б. СТЪКМЯВАНЕ НА МЪРТВЕЦА

1. Едно от най-наложителните задължения на живите към мъртвеца е да го приготвят в съответен вид за прощаването с него и за тържественото му изпращане до гроба. Този етап в цялата система на погребалните обичаи е известен найчесто със *„стъкмяване"* или *„справяне"* на умрелия. В някои краища, като Карловско например, се нарича и *„мъдрене"*, което е изпълнено и със смисъл на „докарване", „пременяване", „украсяване". Повсеместно задължение е преди всичко *тялото да бъде измито или окъпано*. Ето как става то в цялост в някои северозападни български краища: „Освен друга вода за вкъщи, ще се донесе пресна вода, за да се окъпе мъртвецът. Водата ще се сгрее, както обикновено се топли, когато си мият главите по селата, ще се изнесе мъртвият вън на гумното или в градина под някое дърво, но всякога да се гледа мястото да е скрито (скритно), за да не се види. Ако мъртвецът е мъж, ще се къпе от мъже, ако е жена – от жени. Когато ще окъпят смъртника, полагат го или на рогозка, или на дъска. После окъпването го обличат в нова риза и в нови дрехи, внасят го вкъщи и го полагат тъй, щото с очите да бъде обърнат или към изток, или на север, но никак на запад. В Малорат, Оряховско, аз видях един смъртник, обърнат с очи към юг. Баба Мария, която попитах, ми каза, че не е добро, но така беше направена стаята и другояче не можеше да бъде положен смъртникът" (Маринов, 1892, с. 230).

В някои краища окъпването и пременяването трябва да станат *през време на агонизирането*, докато болният е още жив[6].

Сравнително рядко вместо измиването с вода се практикува *окъпване на цялото тяло с вино*. Понякога след изкъпването с вода мажат трупа с вино или с вино и масло, като смятат това за една

[5] Schneeweis, 1931, с. 80; Fischer, 1921, с. 120.

[6] Телбизови, 1963, с. 235; Ангелова. 1931, с. 134; Захариев, 1918, с. 138; Златков, 1929, с. 226; Филиповић, 1937, с. 483; Филиповић, 1939, с. 455.

от мерките срещу вампирясване (Лъжев, 1890, с. 147).

Разбира се, че в различни селища покрай общото действие се слага ударение и върху едни или други подробности: спазват се едни или други условия по отношение на водата, на мястото, гдето става къпането, на лицата, които изпълняват тази работа.

Къпането навред става на скрито от чужди очи място, но винаги извън къщата. Обикновено къпят близки, които са от същия пол на покойника: ако е мъж – къпят го мъже, и, обратно – покойницата се окъпва от жени. За къпане полагат трупа на слама, ритла и др. Понякога се използува и корито (както е у българите, преселени във Винга) (Телбизови, 1963, с. 235), но в такъв случай коритото остава вън, захлупено с отвора към земята. Обикновено при къпане се използува сапун, но не са редки случаите това да става и само с босилек. Когато се използува сапун, след къпането го слагат при покойника или го хвърлят в реката. Използува се или топла вода, или студена, но и в двата случая я изливат след това на мястото на къпането или на друго място, където „човешки крак не стъпва“.

Много рядко в традиционната практика на българите са отбелязани случаи, когато мъртвият не се къпе изцяло, а само се измиват лицето, ръцете и краката му, обикновено със светена вода и босилек (Вакарелски, 1935, с. 403, 404). На други места къпят само децата, а възрастните – измиват (Кепов, 1936, с. 109).

2. Водата за измиване в някои села трябва да бъде носена *„в черен котел*, защото умрялото отива в черната земя“ (П. – Пан.). В някои места котелът след изкъпването трябва да се остави на същото място, похлупен с отвора, и така да остане, докато погребат мъртвеца[7]. В Троян водата се носи по обичай от двама души на кобилица.

Интересно е, че в с. Озрановци, Брезнишко, „веднага след издъхването слагат вода на огъня за къпане и в нея – някакъв железен предмет“ (Мартинов, 1958, с. 716).

В Панагюрско има следните постъпки със *съдините за вода при къпането:* паницата, в която е топен босилекът за измиването, я счупват: „на мястото, гдето става къпането (на двора – Хр. В.), счупват кратунката, с която са поливали, а котела похлупват надолу с устието и така го оставят, докато заровят мъртвеца“ (Красн., Търн.); „коритото, в което е къпан мъртвецът, и всички други съдини, употребявани от болния след окъпването, се похлупват, като се вярва, че по този начин похлупват и самата болест (См. и Д. Л. – Пан.). Това става на мястото, гдето е изляна водата (Стр. – Пан.). В някои райони съдините след това се притискат с камък (Баня – Пан.). Обръщането на всички съдини в този случай в Попинци обясняват: „за да не се върне обратно умрелият, та да вземе и друг член от семейството“, а в Поибрене (Пан.) – „да се предпазят живите от смърт“.

3. Наред с окъпването, ако покойникът е жена, *сресват косата ѝ и я сплитат*, а ако е възрастен мъж – *бръснат го. И* тук са познати разновидности по отношение на време (преди или след смъртта), но обичаят е общоразпространен[8].

---

[7] Маринов, 1892, с. 134; Генчев, 1974, с. 289; Детев – ръкопис.

[8] Мартинов, 1958, с. 716; Захариев, 1949, с. 215; Вакарелски, 1935, с. 403.

4. Към стъкмяването на покойника принадлежи и изрязването на ноктите му, практикувано в някои търновски и панагюрски села (Стр. и П.). На много места обаче – из Ломско, Софийско, Свищовско, този обичай не съществува (срв. Парашкевов, 1907, с. 379). Макар че няма материали за традиционното му тълкуване, там гдето обичаят съществува, той е еднакво важен с всички други. Във всеки случай и изрязването на ноктите не е изолирано. То се изпълнява и у други славяни като украинците, а и у народи, съвсем далечни от нашия континент. Така украинците, като изрежат ноктите на умрелия, слагат ги в пазвата му. Според вярването с тях умрелият си правел мост на онзи свят (Грушевска, 1924, с. 99). Във всеки случай осмислянето на отрязваните нокти има връзка със смъртта и задгробния живот и у други народи. У норвежците има вярване, че изрязаните нокти трябва изобщо да се горят, защото иначе на второто пришествие трябвало да се събират, ако са разхвърляни, гдето попадне (Liebrecht, 1879, с. 319).

Гребен, с който е ресан покойникът, както и сапуна хвърлят обикновено с водата – на скрито място (Баня, Стр. – Пан.) или в течаща вода, за „да се отнесе и злото с него" (Бъта – Пан.). Хвърлянето на сапуна и гребена според някои „пази живите от умирачка" (Поибр. – Пан.). На места и сапуна, и гребена дават на лицето, което е извършило миенето и вчесването (См. – Пан.), или пък и гребена, и сапуна слагат в ковчега на умрелия – „да се мие и реши на оне свет" (М. кл. – Паз.).

Гребена в някои села хвърлят в реката, когато изпират дрехите на покойника – на третините (Бъта – Пан.). Другаде го счупват и го хвърлят в огъня (Стр. – Пан.). На много места го слагат в гроба заедно с умрелия (Красн. – Пл., Елш. – Пан.), като на някои места преди това му се счупват част от зъбите и заедно със сметта от къщи ги изхвърлят на торището (Ц. Ас. – Пан.).

Окъпването, съответно обръсването и ресването, е задължение, което понякога се и мотивира с това, че ако не се извърши, прави се грях от живите: „грешно е", „грехота било" (Вакарелски, 1935, с. 403, 404). В с. Шипка (Каз.) смятат това като средство срещу вампирясване (Маринов, 1914, с. 216).

5. Много рядко на Балканите се случва покойникът да бъде погребван, *без да бъде в каквато и да е форма почистван.* За такъв обичай се споменава само у мегленските румъни в Македония (Lažar, 1910, с. 171). За некъпането на мъртвеца някак общо говори и М. Филипович за селища „на юг и изток от Скопска Църногория и Шар планина" (Филиповић, 1937, с. 483).

Окъпването или измиването в една или друга форма е, може да се каже, общославянско[9]. Не е непознато то и на други народи. У някои водата за къпане трябва да бъде солена, после я дават на добитъка да я изпие, та стопанинът да преуспява.

6. Както измиването, така и *обличането в чисти или нови дрехи* е също задължително и общоприето у българите[10]. Има някои стари хора, които приживе си приготвят нови дрехи и ги пазят

[9] Bednarik, 1939, с. 61; Zelenin, 1927, с. 320.

[10] Захариев, 1949, с. 215; Златков, 1929, с. 226; Цепенков, 1896, с. 242; Кепов, 1936, с. 109; Ранов, 1941, с. 33; Шишков, 1906, с. 9.

за погребение. И при обличане се наблюдават известни различия по отношение на времето. Във всички случаи обличането става или непосредствено преди смъртта, или след нея. На практика това е в зависимост и от къпането.

Особено се гледа *обущата да бъдат нови:* ако няма друга нова част на облеклото, поне обущата трябва да са нови. М. Георгиев в разказа си „След войната“ предава следното разсъждаване на свой герой по такъв случай: „Ако не можем, каже мама, у друго ново да го облечем, барем едни нови обуща да може да му се купят, грехота било, каже, да го заровиме у гроба с вехти обуща... млад е още, каже, момче е, па ще се събере тамо горе на небето със свои другари да си поиграе, па ще види, че всичките са обути с нови обуща и ще му бъде жал!... А и за коливо трябва, мама рече, че без коливо не може да се закопа мъртвец.“ (Георгиев, 1961, с. 134).

В Разградско (у хърцоите), ако агонизиращият изяви желание да бъде събут (когато той има температура например), не удовлетворяват желанието му, за да не бъде бос на онзи свят (Ангелова, 1931, с. 134). Вярването, че ако не е обут в ново на „онзи свят“, мъртвият ще ходи бос, е регистрирано и другаде (Ецов, 1896, с. 175).

Д. Маринов предава един показателен разказ от с. Вълчедръм, Ломско: някой си дядо Койчо се явил (след погребението му) на домашните си и им казал, че са забравили да го обуят в обуща, защото са го закопали по чорапи и като тръгнали, минали през поле, обрасло с тръне и го боло, та краката му станали само кръв. Домашните му го откопали и го обули. Това било на втория ден. Той се явил повторно и им благодарил (Маринов, 1982, с. 253; 1914, с. 229, 231).

7. На много места, ако умрелият е женен, обличат му *венчалните дрехи* – венчална кошуля или джубе, а на мъж – само нещо от венчалната премяна, за да могат да се познаят съпрузите на онзи свят[11]. По-рядко за същата цел използуват годежни подаръци (Вакарелски, 1935, с. 411).

Обичаят *да се пременяват умрелите моми и ергени с венчални дрехи и накити е също всеобщ у българите*, като ги накичват дори и със същински „венчила“ (Д. Маринов, 1892, с. 233; 1914, с. 265).

Съществува и обичай поне една от дрехите на мъртвия да е обърната с опаката си страна навън (Вакарелски, 1935, с. 403).

8. Общ обичай е след обличането на мъртвеца и полагането му в ковчега или при спускането му в гроба *да се развързват всички възли*, каквито има по облеклото, и *да се разкопчават всички копчета*[12].

Тълкуването на този обичай у българите, макар и с известни варианти, показва еднотипност и се свежда до две основни гледища: 1) за да може мъртвият свободно да се движи и 2) за да има възможност останалият жив съпруг (на покойника) да встъпи отново в брак. В Панагюрско за вдовец, който не може да се ожени, казват: „не е късал огърлето (на покойната си съпруга при погребението – Хр. В.), затова не може да се ожени“.

9. Навред мъртъвците биват *накичвани обилно с цветя*, във вид на венец, с паунови пера (П. –

[11] А н г е л о в а, 1948, с. 140; Ш а п к а р е в, 1968, I, с. 211; М а р к о в, 1895, с. 265; Ф и л и п о в и ћ, 1939, с. 457; Г е н ч е в, 1974, с. 290.

[12] А н г е л о в а, 1948, с. 141; Ф и л и п о в и ћ, 1939, с. 484, 495; Г ъ б ь о в, 1926, с. 154; Р а н о в, 1941, с. 34.

Сам.), а и с метални накити (М. кл. – Паз.)[13].

Заслужава да се отбележи вярването в Прилеп, че ако умрелият е женен и има пръстен на ръката си, този пръстен трябва да бъде снет, преди да го погребат, за да не умре и втората жена (съответно съпруг), ако овдовелият се ожени повторно (Цепенков, 1894, II, с. 118).

За непрекъснатата традиция, естетическа или култова, говорят и новите, и средновековните погребения, а и класическите археологически надгробни паметници по нашите земи, като този, намерен в Малко Търново (Аянов, 1939, с. 163, 164).

Стъкменият напълно мъртвец бива най-сетне покриван с бяло платно, наричано *покров*, поръбено понякога със сини и червени конци. До спускането на тялото в гроба покровът го покрива само до гърдите, при спускане го разпъват, за да покрие и лицето (Маринов, 1892, с. 234).

10. Когато вече е облечен покойникът, оправят и тялото, като изпружват *един до друг краката*, които, за да останат в такова положение, биват вързани с кърпа при стъпалата. Ръцете биват свивани на лактите и дланите – *кръстосани една върху друга на гърдите*. И те, за да останат постоянно така, биват привързани с кърпа или с червен конец[14].

Това се прави с ясното разбиране на трудността, която произтича от вкочаненото тяло. Но на някои места, като в с. Радуил (Сам.), обясняват, че само на възрастните се връзват краката

[13] Марков, 1895, с. 264, 265; Вакарелски, 1935, с. 404; Маринов, 1914, с. 229.

[14] Кепов, 1936, с. 109; Ранов, 1941, с. 33.

и ръцете, защото са грешни, а на малките деца – не (Ангелова, 1948, с. 133). На много места при кръстосване на ръцете гледат ръката, на която е венчалният пръстен, да бъде отгоре (например в Разградско) (Ангелова, 1931, с. 134).

11. Последният акт от първите грижи около покойника е да се сложи на гърдите му кръст, често пъти направен ad hoc от една восъчна свещ при издъхването (Подв. – Карн.), като слагат често и монета върху него. Това кръстче при заравянето на трупа слагат върху устата му.

12. Грижите около стъкмяването на мъртвия за прощаване с него и за изпращане до гроба съществуват в погребалните обичаи от този период не само у българите. Много от тях по всяка вероятност са интернационални. Така е например с избора на лицата, които къпят, обличат и изобщо стъкмяват мъртвия. Когато покойникът е мъж – къпят го мъже, а покойницата се стъкмява от жени[15]. В основата на този избор естествено лежат морални съображения. Интересен факт е отбелязан в Гевгелийско, където се определя специално прислужница на мъртвия, наричана *слугинкичка*. Обикновено това е жената, най-близка на покойника: съпруга, майка, сестра. Тя меси и готви, поднася в деня на погребването и на помените. При хранене тя стои права, а почитателите на покойния сядат в полукръг около нея.

По-празничното обличане на покойника също така е повсеместно не само у нас. У сърби и хървати също е отбелязано приготвяне още приживе на

[15] За моравците срв. Václav ik, 1930, с. 377; за французите – Gennep, 1932, с. 183.

ризи за погребение, у хърватите – обличани само 3 пъти – в три години на Рождество и Възкресение, познато е и слагането на накити на моми и момци[16]. Освен сърби, хървати и лужичани венчални дрехи за погребение се пазят и в Полша, Естония, Франция[17].

В това обличане има значителен култов елемент – почит, уважение, любов и чувство за известна зависимост от покойника. Както у нас, така и у други народи се обръща голямо внимание на обущата за мъртвия. Нови обувки обуват непременно на мъртвия източните славяни (Зеленин, 1914, с. 137; Zelenin, 1927, с. 322), германците (Naumann, 1935, с. 84). Обичаят е познат и в Естония (Loorits, 1932, с. 185), а у румънците на Балканския полуостров е отбелязано и вярването, че мъртвият извършва много дълго пътуване (Weigand, 1895, с. 200).

Обичаят да се развързва мъртвият също е познат на много славянски и неславянски народи. У славяните тълкуването му е както и у българите – за да може покойникът да отиде на онзи свят и да не се спъва там и др.[18]

Смисълът на този обичаен акт е много ясен: той прозира във вярването на народите и има за цел да се освободи душата, за да напусне тя тялото и да отлети на „онзи свят". Това е една магия – развързване, която е твърде популярна и при други обичаи – особено при сватбените. В изясняване-

[16] ZbNŽO, III, 1898, с. 29; Филиповић, 1955, с. 130; Бошковић–Матић, 1962, с. 172.

[17] Poniatowski, 1932, с. 331; Loorits, 1932, с. 184; Gennep, 1932, с. 184; Дробњаковић, 1960, с. 159; Schneeweis, 1931, с. 83, 84; Петровић, 1968, с. 81.

[18] Матић–Бошковић, 1962, с. 174; Филиповић, 1953, II, с. 345; Петровић, 1968, с. 82, Niederle, I, 1922, с. 701.

то на тези обредномагически практики има право полският фолклорист Ян Ст. Бистрон (Bystroń, 1916, с. 20, 21). Същото значение има и съшиването на дреха за мъртвия при спазване на специални условия: да няма възли, да се шие с лява ръка и др. Този обичай е познат у някои славянски народи, които му дават други обяснения[19].

Накичването на младите мъртъвци, дори обличането им като младоженци за погребение е било още по-забележително за етнографите и съответно е отбелязано – у сърбите (Влахович, 1930, с. 80). У украинците и изобщо у източните славяни, както пише Зеленин, погребението на мома или ерген в много отношения приема белези на сватбена церемония: на покойния се отнасят съответни подаръци, слагат пръстен на ръката му, на ковчега отгоре поставят сватбен кравай. Понякога за погребване на девойка се избира измежду ергените един за младоженец, който съответно пременен, върви след ковчега (Zelenin, 1927, с. 322).

За обяснение на погребването на младежи във венчални дрехи и други сватбени атрибути без друго е решаваща мъката на родителите, че рожбите им не са имали щастие да дочакат оженване. За обяснението на обичая стари хора да бъдат погребвани поне с една венчална дреха може би не са без значение бележката на С. Бергер за един вид шевици у хърватите (Berger, 1932, с. 813), а така също и вярването, че душите на съпрузите на онзи свят се познават по венчалните си дрехи и се събират отново.

[19] Falkowski-Pasznicki, 1935, с. 77; Poniatowski, 1932, с. 331; Košak, 1899, с. 195; Zelenin, 1927, с. 321, 322; Зеленин, 1916, с. 1252.

А като факт в културата на народите сватбената обредност при погребалните обичаи е типично метастатично явление (Кагаров, 1928, с. 37).

В. СПИРАНЕ НА ЧАСОВНИКА. ПОКРИВАНЕ НА ОГЛЕДАЛОТО

1. Един от най-честите обичаи при смърт е да спират часовника, ако има такъв в жилището, „будилника го спират, щом умре некой вкъщи! Така ми е казувала Ньонка пантаджикята. Кя нали е паэаджиклика, та ги знае тия адете (М. кл. – Паз.)."

Този обичай до сравнително неотдавнашно минало бе почти само градски. Това се обяснява с обстоятелството, че часовникът, особено стенният, бе принадлежност само на градската къща. Затова и обичаят датира от влизането на часовника в бита на българското селище. Спирането на часовника при смърт е известно и практикувано и у сърбите, среща се и у другите славяни, където също така е ново културно явление[20]. Мотивировката на тази практика у нас е: „защото така го правят другаде"; у други народи е няколко вида: „ще удари смъртният час на още един от семейството" (Луж). (Veckenstedt, 1886, с. 450), „защото, ако върви часовникът, ще попречи на душата да се възнесе на небето" (Доф. – Фр.) (Gennep, 1932, с. 181). Тия народни обяснения са вторични, формирани по линията на някакви представи от други категории, и то с християнски характер. Такова е и едно

[20] Шневајс, 1929, с. 267; Schneeweis, 1931, с. 80; Sébillot, 1886, с. 155, 156.

от тълкуванията на Шневайс, според което спирането на часовника съответствува на спирането на живота (Шневајс, 1919, с. 267).

Всъщност, излизайки от обстоятелството, че става дума не за малки джобни часовници, а за будилници или за стенни часовници, които освен че силно тракат, но често пъти отчитат и часовете, получасовете и четвъртинките с биене, а някои дори с продължителна и силна музика, трябва да се приеме за начало на тези практики желанието да се възстанови по-голяма тишина, каквато по принцип се спазва при умиране. В този случай е важно и второто тълкуване на Шневайс – „да не се нарушава спокойствието на мъртвеца» (Schneeweis, 1931, с. 80). Все така правилно е и „модерното обяснение", което дава А. В. Женнеп – „qu'en effet le silence doit régner dans la chambre, la maison au même la rue quand il y a un mort (coutume également parisienne)", като го подкрепя и с обичая в Швейцария и в Савоя в такъв момент да се снемат и звънците на кравите (Gennep, 1924, с. 182, 190). В някои места това отношение към часовника в случай на смърт не е познато (срв. Loorits, 1932, с. 181).

2. Почти навред, където има огледало в помещението, щом издъхне болният, го покриват с кърпа. В с. Кортен (Новоз.) в такъв случай „всички *паници* от рафтовете и *огледалото ги обръщат наопаки.* Цяла година стоят захлупени, жалеят демек." Огледало, ако има, „затънтуват го да не свети" (Вак. – Ихт.).

У българите колонисти в Южна Русия завиват с черен плат огледалото „да са ни угледа покойникът", т. е. да не се отрази в огледалото, или

го обръщат със стъклото към стената (Державин, 1914, 149–151), или се пази самият мъртвец да не се слага пред огледалото (См. – Пан.). В някои случаи у нас този обичай с огледалото не е познат (срв. Вакарелски, 1935, с. 402).

Немотивиран,обичаят изобщо е твърде разпространен сред българите. На тази процедура се подлагат и портретите, дори и иконите, за да не светят. Обичаят да се покриват огледалата е един от най-разпространените у всички народи[21]. Народните мотивировки у другите народи имат следния характер: „da se ne bi mrtvi vidio u ogledalu, pa se poslje vracáo za svojom slikom“ (Omok). У лужичаните, ако огледалото не е покрито и умрелият се огледа в него, непременно някой ще умре (Veckenstedt, 1880, с. 450). Същото се отнася до вазите, пълни с вода.

Въпреки че няма такива обяснения, този обичай е предназначен да попречи на душата да се удави. Покриването се отнася и за съдините с мляко, масло и други – „то е да се попречи на душата да се забави» – у французите. По-нататък А. Ван Женнеп казва и за огледалото: „да се попречи на душата да се огледа (във вид на труп)“, или „душата не би искала да си отиде, защото ще се види толкова хубава в новата си форма“. Пак според Женнеп народът вижда подобие между стъклото (съответно огледалото) и водата и предполага, че то трябва да се покрие да не би душата да се удави (Gennep, 1932, с. 182). В различните тълкувания на народите има един неоспоримо общ момент: предпазване да *не се огледа*, т. е. да не бъде видян в огледалото мъртвецът. Обясненията от страна на науката също така не се съгласуват. Съобщавайки разните народни обяснения и основания у французите в Горен Бретан и подчертавайки разнообразните обяснения на най-видните фолклористи, Женнеп оставя читателя си да избира между наличните теории (Gennep, 1932, с. 182). Наистина е трудно да се обясни този случай по системата на Женнеп за преходните обреди. Един от по-близките славянски фолклористи, спирайки се върху случая у лужичаните, авторитетно съобщава мотивите за обръщането на огледалото: 1) боязън от втора смърт и 2) идентифициране на душата с човека и следователно води до смърт (Schneeweis, 1931, с. 80). Мотивът за опасение от смърт е безусловен. Той може да бъде формулиран или неформулиран. Фактът, че това покриване е с цел да се избегне „огледването“ на покойника, показва, че съществува опасност. Опасността от друга смърт по този повод дори е изразена в много от приведените варианти. Идентифицирането на душата с тялото, както е казано в случая, е непонятно като мотив.

Да се схваща началото на този род постъпки като предпазване, както е в много други случаи, при които човек нарочно се обкичва с огледала (Кагаров, 1928, с. 22), не е възможно, тъй като то се покрива, за да не се вижда. Единственото правилно обяснение на посочените народни интерпретации трябва да се търси в асоциативната логика. Именно обстоятелството, че чрез откритото огледало живите, суетящи се около мъртвото тяло, могат да го видят отразено (огледално) и в огледа-

[21] Срв. например S a r t o r i, 1910 и по-частно J a w o r c z a k, 1936, с. 82; F a l k o w s k i–P a s z n i c k i, 1935, с. 77; L i e b r e c h t, 1879, с. 350; Č a j a n k o v á, 1956, с. 294.

лото. Двойното присъствие (или двойната наличност) на мъртвото тяло по такъв начин е като зла прокоба, отправя първобитната мисъл към повторението на смъртния случай.

3. Само по този начин стават понятни и случаите с покриване на *всички лъскави предмети*, които се намират в помещението с умрелия, т. е. такива предмети, които действуват като огледало. Особено често става това с наредените по лавиците глечосани съдини. Те се похлупват по най-удобен начин, тъй че да се вижда само матовата им страна. От същото естество е покриването с черен креп и на пианото в къща, гдето има умрял (във Франция) (Gennep, 1932, с. 182). Вариация е покриването с плат или дори с траурен креп на портрета на мъртвеца, ако има такъв. В този случай нарисуваният (и още повече фотографираният образ) се явява вместо отражението в огледалото. То се знае, че точно тия случаи са по-нови и вторични модификации на ония в огледалото; по-строга логичност в отношенията мъртвец – образът му – отражение в огледалото няма нужда да се търси, тъй като за асоциативното мислене са характерни известни прескачания, особено при вторичните вариации. Тук има една успоредица на правилото, че за първобитния човек образите са тъй действителни, както и самите предмети и същества, на схващането, че това, което се случва на образа, се случва и на първообраза (Naumann, 1935, с. 68, 69). Слагайки като първични случаите с гладките лъскави предмети, не можем да нямаме предвид и съдините с вода, особено тия от тях, които са с по-широки отвори, като паници, котли, копани и др. Известно е, че водата в спокойно състояние е най-първобитното огледало. На това качество на водата се дължи и обичаят да се разлива къщната вода при настъпване на смърт в даден дом или да се покриват пълните с вода съдини с кърпи или месали. Тъкмо тъй постъпват и французите, които покриват вазите, пълни с вода. И тъй като никой документ не дава обяснение на това, Женнеп му дава свое тълкуване (срв. по-горе). Подобни чисто авторски, непочиващи на сериозни основания тълкувания има и в обясненията на А. Сендрей (1951, с. 15).

Г. ОТВАРЯНЕ НА ВРАТИТЕ И ПРОЗОРЦИТЕ

1. У българите е повсеместен обичаят малко преди смъртта, щом умре човек или малко по-късно да отварят вратата или прозореца на помещението, в което той се намира. Този традиционен обичай, който на някои места извършват след изнасянето на тялото, се схваща като осигуряване възможност на душата да напусне къщата, за да излезе лошото след мъртвия. Такова отваряне на врати и прозорци в с. Трънчевица, Никополско, през 1783 г. е описано особено живописно от католишкия мисионер Сперандио (Giacomo Sperandio). На него му направило впечатление, че народът схващал твърде материално душата. Вярвало се, че свещеникът могъл да ѝ попречи да излезе. Така една жена, оплаквайки умрялата си сестра, се обърнала към свещеника с укор: „Е, домине, защо остави да излезе душата на сестра ми! Ах, вижда се, че ти не си я обичал!“ (E, il domine, zascto pusti da izlese dusciata od mojata sistra? Ah, vidi se, da ti ja ne si

miloval!) А преди това, когато болната още не била издъхнала и агонизирала, една жена извикала: „Отворете, отворете вратата, да излезе душата!" Тази жена обяснила на Сперандио, че болната се мъчела – охкала и плачела – в този миг, защото душата ѝ виждала, че вратата на стаята е затворена, та не можела да излезе навън (Милетич, 1905, с. 55, 56, 96, 97).

От този жив разказ личи известно схващане за материализираните качества на душата, което е познато и на много други народи. То е и в основата на обичая да се отварят врати и прозорци при смърт. Обичаят се смята за присъщ на всички славяни (Сендрей, 1951, с. 15) и на много други народи в Европа и извън нея[22].

Интересни и показателни за етнографа са обичаите и вярванията на хърватите. В Оток при смърт веднага отварят прозореца, за да излезе душата. Непосредствено след това всички прозорци се затварят, за да не се върне тя. Ако душата се върне по някакъв начин, вярват, че тя стои при тялото, докато то бъде изнесено за погребение. Ако в къщата няма прозорци, душата излиза през вратата. В друг случай обясняват, че докато изнесат тялото, отварят и прозорците, и вратите на всички сгради: sve što se otvoriti dade, da duša negova zatjelom izacte, ako je još u kući ostala, le dosad se je svaki prozor zatvarao da ne izleti, ako nije odmah izašla (Zenžo, III, 1890, с. 30, 40). Последният случай, прозорците да се отварят и след това да се затварят, за да попречат на душата да се върне, обяснява съществуващия у някои народи обичай само да *затварят прозорците* при смърт[23]. Материалът, който изнася Женнеп, показва, че обичаят да се затварят прозорците може и да е вторичен, защото тъкмо в местата, където затварят прозорците, съществуват вярванията, че отварят прозорците, за да отпътува душата, която често виждали да излиза във вид на гълъб; за да улеснят душата да се качи на небето: за да позволят на душата да си отиде и др. (Gennep, 1932, с. 180, 181).

И тъй, затварянето на прозорците, на вратите и други с оглед да се възпре душата, ако не е отражение на мисъл за възпрепятстване на душата да напусне дома, стремеж да ѝ се наложи изобщо да не напуска тялото, то е резултат на вторична мисъл за задържането ѝ по-продължително време в жилището, като израз на приятелско чувство и отношение, на любов към самата нея, както е било приживе.

Какви идеи у първобитно мислещия човек могат да се появят при дадени обичаи свидетелствува и практиката у някои френски краища, в които при преминаване на погребално шествие затварят врати, прозорци, шкафове, антрета и др. А. В. Женнеп правилно тълкува промяната на този обичай: от желание да се попречи на душата на умрелия да влезе и да се скрие в някоя от къщите – в знак на почит (marque de respect) към нея (Gennep, 1909, с. 254).

[22] F i s c h e r, 1921, с. 80; срв. и N a u m a n n, 1935, с. 84; L i p p e r t, 1882, с. 385; L o o r i t s, 1932, с. 180, W e i g a n d, 1895, с. 200.

[23] Срв. G e n n e p, 1932, I, с. 180; B o g a t y r e v, 1929, с. 125.

Д. БДЕНИЕ НАД МЪРТВЕЦА

1. Общонароден обичай е мъртвецът да бъде грижливо пазен, докато е вкъщи – денем и нощем, за *да не бъде прескочен* от каквото и да е животно, защото, ако бъде прескочен, *става вампир*[24]. Пазенето вредом става от близките и домашните на мъртвеца. Обикновено това извършват по-стари хора, на места само жени, които през цялото време стоят около мъртвеца (Бел. – Пл.).

Най-често такава опасност е домашната котка, затова тя бива или изгонвана от къщи, или затваряна някъде, или похлупвана под корито (Поибр. – Пан.).

Освен от прескачането на котка, мъртвият ставал вампир и от прехвъркването на кокошка през трупа (Корт. – Новоз., Ярл. – Сам.) или ако куче го прескочи, или ако дори човек подаде нещо през мъртвеца. В Кюстендилско дори не се здрависват през трупа поради същите опасения (Захариев, 1935, с. 260). По тези причини не подават нищо и през незаровен гроб (Паз.). Хърцоите в Разградско освен това вярват, че ако на него кацне муха, мъртвият щял да „вампиряса“ (Ангелова, 1931, с. 135).

На известни места се смята, че само когато мъртвецът е *твърде стар* и бъде прескочен от нещо, само тогава става вампир (Маринов, 1914, с. 216). Интересно е вярването и в някои кюстендилски краища: „вампирът произлиза от умрял човек, когато от недобро чуванье го прехрипне някоя котка, или пък не е прободен в пъпка с ръжен, преди да го положат в гроба“ (Любенов, 1891, с. 21), а в Каменица в старо време са порязвали с остър нож краката или ръката на мъртвеца, за да пусне кръв и по този начин кожата му ставала негодна за гайда, каквато дяволът желаел да направи и да увампири мъртвеца (Захариев, 1935, с. 260).

[24] Стаматов, 1963, с. 206; Филиповић, 1939, с. 457; Бояджиева, 1931, с. 211; Генчев, 1974, с. 288; Вакарелски, 1935, с. 404; Карааланов, 1903, с. 227; Марков, 1895, с. 264; Кепов, 1936, с. 109, 110; Державин, 1914, с. 150.

Пазенето на мъртвеца да не бъде прескочен от домашно животно, за да не стане вампир, е практикувано у всички славянски народи[25], регистрирано е и във Франция (Sébillot, 1886, с. 156).

2. Мюсюлманите на Балканския полуостров (и циганите в Сърбия) грижливо пазят *да не падне някаква сянка* от глава на мъж или на някакво животно върху трупа, защото тази сянка ще му вдъхне живот, опасен за живите, а в Босна не позволяват котка да се качи и да ходи по стаи с платно, защото се вярва, че ако от това платно се направи покров на мъртвец, той ще стане вампир (Krauss, 1908, с. 126). Според Зенон Кузеля бдението над мъртвеца се пази строго у първобитните народи. Затова се споменава и в староиндийската литература, среща се и у древните гърци и римляни, у старите германци и скандинавци, а основателно може да се допусне и у древните евреи и араби. В средновековието то е било повсеместен обичай. А днес в съответно изменени форми се пази освен у славяните и на някои места в Швейцария (Кузеля, 1913, с. 183, 184).

[25] Carnoy et Nicolaides, 1889, с. 320; Дробњаковић, 1960, с. 159; Матић–Бошковић, 1962, с. 176; ZbNŽO, III, 1880, с. 30; Moszyński, 1928, с. 209; Кузеля, 1913, с. 188, 189; Poniatowski, 1932, с. 331.

Е. ОПЛАКВАНЕ

1. Една от проявите след умирането на човек е *да бъде той оплакван.* По всички краища, населени с българи, съществува и поговорка „Сватба без гайда и мъртвец без тъжачка не бива" (Геров, 1904, с. 397). В Северозападна България оплакването се смята дори по-необходимо от църковното опело – мъртвец може да не бъде опят от свещеник, но не бива да бъде погребан без оплакване (Геров, 1904, с. 397). „Щом умре, ще го оплачат пешин" (П. – Пан.). А. Иширков пише за българските гробища: „Плач, рев, приличен на вой, чупене на ръце, готовност да се хвърлят в гроба... придружават всяко погребение" (Иширков, 1906, с. 106). Друг пише: „От два километра може да се познае в коя махала или колиба има мъртвец, толкоз високо вият и го оплакват. Често пъти по силната „виянпца" селяните съдят дали един мъртвец е добре „отреден". Трети: „веднага след издъхването надават писък и плач до небеса, като понегде това е придружено дори и с клетви против бога"[26].

2. Една от характерните черти на оплакването на мъртъвците е, че то става с *висок и силен* глас[27].

Много вярно и типично е описано оплакването на млад син от майка в разказа „След войната" от М. Георгиев: „Тръпка, Ликовата майка, подви лявата си нога и оправи разрошените косички на Ликa, поиздаде малко врата си напред, впери погледа си в полуотворените Ликови очи и почна да оплаква и нарежда своите възпоменания и илюзии, които е имала за своето изгубено чедо... Колкото са раздирателни думите, които бедната майка нареждаше, толкова по-скръбен, толкова по-покъртителен беше гласът, с който тя нареждаше тези думи. Тръпка не говореше, а пееше. Гласът на тази грозна песен се ту прекъсваше, като че излизаше от омаломощени гърди, ту се извиваше на края при всяка мисъл, като че изразяваше една безпределна отчаяност на сърцето! Оплакването във вид на песен е твърде разпространено, особено по западните краища на нашата страна" (Георгиев, 1961, I, с. 73, 75). През 1782 г. споменатият католически свещеник Джакомо Сперандио отбелязва в с. Петикладенци (Ник.) чудния за него обичай: когато една болна се поминала, щом издъхнала, домашните ѝ излезли на двора и с викове и рев дали знак да знае цялото село, че в тяхната къща има умрял човек (Милетич, 1905, с. 55).

Велегласността на оплакванията дори е влязла в някои съответни игри на децата, както е например в Охрид (Спространов, 1895, с. 255). И затова покрай означението *„оплакване"*, „плачене", „тожене" и други то се нарича често „виене", „припяване", „нарицане", „трубене" и „виявица", някои от които изразяват определено високогласието[28].

Тази характерна черта на оплакването е отразена в самите оплаквания. Една оплаквачка в Кюстендилско започва своето нареждане с думи-

[26] Захариев, 1918, с. 139; срв. и Бояджиева, 1931, с. 211; Любенов, 1887, с. 49; Марков, 1895, с. 264, 265.

[27] Смиљанић, 1925, с. 60; Петричев, 1931, с, 71; Ангелова, 1931, с. 135; Георгиева – архив на ЕИМ.

[28] Смиљанић, 1925, с. 60; Константинов, 1899, с. 591; Генчев, 1974, с. 292; Стаматов, 1963, с. 206; Петричев, 1931, с. 71. Бояджиева, 1931, с. 211; Захариев, 1949, с. 215.

Е. ОПЛАКВАНЕ

1. Една от проявите след умирането на човек е *да бъде той оплакван*. По всички краища, населени с българи, съществува и поговорка „Сватба без гайда и мъртвец без тъжачка не бива" (Геров, 1904, с. 397). В Северозападна България оплакването се смята дори по-необходимо от църковното опело – мъртвец може да не бъде опят от свещеник, но не бива да бъде погребан без оплакване (Геров, 1904, с. 397). „Щом умре, ще го оплачат пешин" (П. – Пан.). А. Иширков пише за българските гробища: „Плач, рев, приличен на вой, чупене на ръце, готовност да се хвърлят в гроба... придружават всяко погребение" (Иширков, 1906, с. 106). Друг пише: „От два километра може да се познае в коя махала или колиба има мъртвец, толкоз високо вият и го оплакват. Често пъти по силната „виялица" селяните съдят дали един мъртвец е добре „отреден". Трети: „веднага след издъхването надават писък и плач до небеса, като понегде това е придружено дори и с клетви против бога"[26].

2. Една от характерните черти на оплакването на мъртъвците е, че то става с *висок и силен* глас[27].

Много вярно и типично е описано оплакването на млад син от майка в разказа „След войната" от М. Георгиев: „Тръпка, Ликовата майка, подви лявата си нога и оправи разрошените косички на Лика, поиздаде малко врата си напред, впери погледа си в полуотворените Ликови очи и почна да оплаква и нарежда своите възпоменания и илюзии, които е имала за своето изгубено чедо... Колкото са раздирателни думите, които бедната майка нареждаше, толкова по-скръбен, толкова по-покъртителен беше гласът, с който тя нареждаше тези думи. Тръпка не говореше, а пееше. Гласът на тази грозна песен се ту прекъсваше, като че излизаше от омаломощени гърди, ту се извиваше на края при всяка мисъл, като че изразяваше една безпределна отчаяност на сърцето! Оплакването във вид на песен е твърде разпространено, особено по западните краища на нашата страна" (Георгиев, 1961, I, с. 73, 75). През 1782 г. споменатият католически свещеник Джакомо Сперандио отбелязва в с. Петикладенци (Ник.) чудния за него обичай: когато една болна се поминала, щом издъхнала, домашните ѝ излезли на двора и с викове и рев дали знак да знае цялото село, че в тяхната къща има умрял човек (Милетич, 1905, с. 55).

Велегласността на оплакванията дори е влязла в някои съответни игри на децата, както е например в Охрид (Спространов, 1895, с. 255). И затова покрай означението *„оплакване"*, „плачене", „тожене" и други то се нарича често „виене", „припяване", „нарицане", „трубене" и „виявица", някои от които изразяват определено високогласието[28].

Тази характерна черта на оплакването е отразена в самите оплаквания. Една оплаквачка в Кюстендилско започва своето нареждане с думи-

[26] Захариев, 1918, с. 139; срв. и Бояджиева, 1931, с. 211; Любенов, 1887, с. 49; Марков, 1895, с. 264, 265.

[27] Смиљанић, 1925, с. 60; Петричев, 1931, с, 71; Ангелова, 1931, с. 135; Георгиева – архив на ЕИМ.

[28] Смиљанић, 1925, с. 60; Константинов, 1899, с. 591; Генчев, 1974, с. 292; Стаматов, 1963, с. 206; Петричев, 1931, с. 71. Бояджиева, 1931, с. 211; Захариев, 1949, с. 215.

те: „Ела, сине, да плачеме, да се чуе до бога!" (Любенов, 1896, с. 58). В друго оплакване:

Помагайте да плачеме,
до небеси да се чуйе,
белки бога ке измолиме
да оживи Разделина;
место нея яз да умрам!
(Цепенков, 1889, с. 45, № 10)

В Северозападна България с едно кратко силно оплакване от домашна жена, седнала при хамбара или на дръвника в двора, се известява из селото, че е умрял болникът. След като бъде стъкмен мъртвецът, домашни и близки по ред, плачейки, изреждат битието му (Маринов, 1892, с. 230, 231).

В народна песен от Устово, сега квартал на Смолян, Марковица, като разбира, че Крали Марко е загинал, прави следното:

....
Та расплетя морни коси
и распусна ясни глася
ут земьона ду небону:
– Загина ми Крали Марку!
(Шишков, 1890, с. 136, № 9)

3. Оплакват мъртвеца винаги *най-близките му роднини* – домашните, обикновено жените. За мъжете е срамно да оплакват високо, „сълзите са женска работа"[29].

[29] Кепов, 1936, с. 110; срв. и Захариев, 1949, с. 215; Генчев, 1974, с. 292.

Близките роднини още отдалеч започват да нареждат сърцераздирателно за покойника, след което оплакват и своите скоро починали (Уг.) (Радоев, ръкопис). В някои видински села ставало и общинно, общоселско оплакване на мъртвеца (Коцов, 1884, с. 32). Към такова оплакване води и честото присъединяване на външни посетителки, които също намират сгода да пооплачат своите покойници по този случай (Шапкарев, 1891, с. 141). Оплаква се, докато мъртвецът е вкъщи, после по пътя, когато го отнасят за гробищата и след това на помените след третините. На някои места, като в с. Бистрица (Кюст.), се смята за срамно, ако по пътя до гробищата няма гласно „виене". И то продължава до зариването на гроба (Ранов, 1941, с. 34). В зависимост от конкретните случаи оплакването на гроба може да става много често и през цялата година, както Кузинери пише: „Надгробното оплакване от страна на жените в някои български краища е било в обичай цяла година след погребението – по веднъж в седмицата. То се е състояло във възпяване добрините на покойника и собственото нещастие" (по Шопов, 1907, с. 782).

Оплакването става с навеждането на оплаквачката (или общо на оплаквачките) над тялото на покойника, докато е у дома или в колата по пътя, ако го откарват с кола, а ако е носен на ръце, следвайки непосредствено след него (срв. Басанович, 1891, с. 103). На греба оплакването става, като оплаквачката се навежда ниско над гроба или слага главата си на него.

В някои места, ако майката оплаква своя рожба по-късно, след погребението, тя често отнася на гроба някоя от дрехите ѝ, постила я над

гроба и плаче над нея, след което пак си я връща у дома (Филиповић, 1939, с. 403).

4. Наети със заплащане или поканени чужди жени да оплакват безплатно, заради качествата им на добри оплаквачки, обикновено няма у българите (Генчев, 1974, с. 292). Много рядко са отбелязани подобни случаи, които могат да потвърдят общото споменаване у М. Филипович (Филиповић, 1937, с. 484, 485). Има и една приказка от Охрид, която обаче повече отрича такова оплакване (Шапкарев, 1968, с. 62). Обикновено оплакват съпругата, дъщерята, сестрата и майката. Това, както и липсата на платени оплаквачки е характерно за българите. Това съзнават и селските българи, живеещи в тесен контакт с други етнически групи в с. Долно Лакачери (Охр.). Менка Димитрова Цветкова съобщава: „Тажене со пари не. Со пари не тажат! Со пари тажат в Горна Белица (Стружко), власи са. Да те плачат од Горна Белица – е клетва у нас: ова ке реча да умреш."

5. *По съдържание* оплакванията са твърде разнообразни. Зависи от конкретните случаи – възрастен или млад човек, от семейните отношения между покойника и оплаквачката, от причините за смъртта и др.

В оплакванията плачещата изказва своята мъка за неизвестната съдба на покойника; изреждат се молби към бога да съживи отново покойника, а често пъти и укор към орисията и към бога за отсъдения край. По-страничните оплаквачки си спомнят и за по-ранишни техни покойници и поръчват на оплаквания да отнесе поздрави и на тях. Така например майка съобщава на покойната си неженена дъщеря, че се е разгърнало голямо хоро, на което са се наловили дружките ѝ, само тя отсъствува:

„... лю теб та нема, та нема!
лю теб та нема, чедо, лю нема,
а-ах-ъх-ъх-ъх!"
(Петколичев, 1963, с. 136)

Дъщеря, която оплаква майка си, подчертава своето сирачество и безпомощност. Много вярно и съответствуващо на бита в Пирдоп Т. Влайков предава оплакването на героинята си леля Гена към покойната ѝ майка: „Ох, мамо, мамо! Защо ме остави сираче? Кой ще мене, сирота, на ум да научи? Кой ще сега, мамо, мене да утеши? Кой ще, мамо, дружинка да ми бъде? За кого ще сега да се грижа? За кого ща, мамо, да приноса? С кого, мамо, дни ща да посрящам? С кого, мамо, ще се разговарям? Кажи, мамо, кому ме оставяш, като съм си самичка на света?"[30]

Стара жена оплаква стареца си: „А бе, Рагьо, мили друже! Едва съм дошла, Рагьо, да ти се оплача, че съм болна вече от нашата раздяла! Ох, Рагьо, мили друже, дошла съм да ти кажа, колко съм натъжена! Вчера съм одила, Рагьо, на Съйдец по наши пътеки, по наши ниви и ливади, дето сме люлки връзвали, та сме си деца люляли, люляли, Радю, гледали... Поплаках и понареждах, никой не ме чу, не разбра, по тебе, Радю, че горя"... Изреждат се и спомени за трудови случаи (Радоев, ръкопис).

Майка в оплакването си се обръща към бога да върне в живота чедото ѝ:

[30] В л а й к о в, 1967, с. 171. За тази тематика в оплакванията срв. по-обширно у Д и н е к о в, 1972, с. 360 сл.; Тодоров, 1971, с. 149.

Леле, боже, леле,
върни, боже, леле,
това скупо чедо;
върни, боже, върни
майкю да си зарадуе!”
(Мартинов, 1958, с. 331)

В някои тъжачки има изрази, в които границата между жалба и укор е напълно загубена, има протест – обвинение и проклинане и към болест, и към бога:

Пущиньо, Пущиньо!
Защо ме така изгори?
Защо ме така изеде?
У мене ли найде да се совреш?
Боже, боже...
Ненабогувал се, боже се!
Боже, боже, криводелниче!
Защо криво дельиш?
Защо ме така изгори
много ли деца виде у мене? ...

„Странно, противоположност – пише записвачът. – Докато лежи болният, стараят се да угаждат всичко на опасната гостенка – болестта. Но щом умре, те излизат от търпение и изсипват хиляди хули против нея“ (Марков, 1895, с. 264).

Мисионерът Баладини при българите католици пише в доклада си между другото, че хората при голямо нещастие „роптаели дори и против бога“. Сам той чул как стари баби в такива случаи казвали: „Божее, какво ни стори, божее, сиги ти си нашия душман, боже“ (Милетич, 1905, с. 61).

Има някои специални случаи, които при *оплакването се ограничават* или напълно забраняват. Така например в Бобошево (Станк.) неприлично се смятало жена много да оплаква съпруга си, както и мъж жена си. Също така годеницата не бива да оплаква годеника си, за да може по-лесно да се омъжи (Кепов, 1936, с. 110).

6. Независимо от съдържанието, чието систематизиране и характеристика е предмет на нашето специално фолклорно изучаване, трябва да се отбележи, че оплакванията и по форма, и по начин на изпълнение, а в някои райони и по мелодия са поетически жанр – в основата си лирически, но в известна степен и епически. Записвачите обикновено отбелязват и подчертават оплакванията в стихотворната им форма.

Ето как ги схващат някои наблюдатели: „Женските от дома и от рода му се припяват, т. е. с жаловен и натъжен напев в стихове от по 10 срички изреждат живеячката му... Припяват се една, две, три и повече, ала не на чифтова, но всички изведнъж“ (Константинов, 1899, с. 59). „Чудни са наистина нашите жени во таженьето... Голема дарба имат во таженьето. Коя от коя се напреварваат да го редит умрениo со ред зброи од неговио живот – арен или лош, сиромашки или богатски, спроти болеста що имал, спроти екимо що ге лекувал, спроти младостта що я имал, али старостта и други много неща... Ке се наредт домашните жени около него според старостта и младостта на жените и ке почнат да го тажат на коя му е редо, ако има снаа, керка и таа ке ѝ помага на първата... При такива майсторцки тажачки, кой що се тажат... во жалната история що му я редат со плач и на глас како

някоя най-убава песна, що се пей од некой много песнария и гласовит човек“ (Цепенков, 1900, с. 103, 104).

Често пъти съдържанието им се редува с постоянни рефрени, като например:

От душмана, мило мойе, тебе душа,
тебе душа, мило мойе, изкочила!
(Филипович, 1927, с. 486)

Като оплаквания те се изпълняват винаги с проточени мелодии, а като поетически излияния тяхното съдържание и вярванията за душата и задгробния живот на мъртъвците са станали основа на цял цикъл от песни[31].

Тия непрестанни оплаквания и сълзи на гроба според вярването смущават покойника, досаждат му. В народното творчество покойникът моли от гроба да престане оплакването. В Дебърско е записана легендата: една майка имала две деца, които умрели едно след друго. Тя плакала за едното, а за другото не плакала. Когато тя умряла и отишла в рая, видяла децата си, че носят по една стомна: момченцето, за което не плакала, имало в стомната си студена вода, а другото – вряла вода. Съдържанието на песните има различни варианти. Ето няколко примера: едничък син на родители се обажда от гроба на сестра си:

– Сестро ле, бела Радуно!
Да кажеш, сестро, на тата,
на татата, още на мама:

[31] Спецификата на тъжачките като художествен жанр е предмет на фолклорни изучавания у нас като у Д и н е к о в, 1972, с. 355 сл., гдето е посочена и останалата литература.

на тата – да се обръсне,
на мама – да се опере
и кърпа да си забради.
А тизе да се омиеш,
косата да си оплетеш,
че гато пойдем с дружина
да пием вода студена,
всичките пият водица,
язе не мога да пия,
защо ме много жалите:
па кога прида да пия,
водата ми се размати
от вашите сълзи горчиви.
(Вълчанов, 1900, с. 120)

Или

Димчо са ют гроб провикна:
– Стига ми, мамо, доождай,
йот сълзи в ряка лежа! ...
(Златаров, 1893, с. 54)

Покойният Стоян след непрекъснатите плачове на булчето си над гроба му („ката ден на гроб ходеше, плачеше и нареждаше“) се обажда от гроба:

Я стани, стани, Стоянице,
я стани, че си иди...
душата ми беше в рай божи,
от твоите сълзи горещи,
душа ми й сега в джендема!
(Илиев, 1889, с. 226, 227)

7. Би било чудно, ако оплакването бе ограни-

чено само в българските земи. Напротив, може да се каже, че в земите на другите южнославянски народи оплакванията са почти напълно еднакви с българските. Едно от значенията на оплакванията там е „бугарење", „бугариње", „бугарат" (Дробњаковић, 1960, с. 162).

През 1578 г. Ст. Герлах описва как в Кючук Паланка порой завлякъл една къща и удавил осем жени и деца. Умрелите били оплаквани от селяни, които пеели жални песни и редели (Reyehenweise): 2-3 жени – един стих, след тях пак 2–3 – втори стих. После дошли няколко други жени с плачове, скубели косите си и дращели образите си и целували лицата на умрелите (Иречек, 1884, I, с. 126).

У сърбите платени (наемни) оплаквачки няма. Обикновено мъртвеца оплакват по три жени едновременно. Но у преселените в Словакия хървати обичаят с наети оплаквачки е съществувал и силното оплакване е постоянно[32]. Обичайното гласно оплакване имах случай да чуя и в София през 1938 г. при погребението на черногореца Лобарда, бивш служител в черногорското посолство, живеещ на ул. „Волов", № 35; оплакваше го негова позната. В Черна гора, както и другаде у сърбите при оплакване е практикувано и *самобичуването*.

От многостранното *съдържание* на оплакванията трябва да се отбележи и постоянното изпращане много здраве на по-преди умрелите (Петровић, 1968, с. 81). Погребалните обичаи у сърбите са отбелязани и в средновековието, когато крал

[32] Милошевић, 1940, с. 232; Шаулић, 1929, с. X; Бушетић, 1902, с. 24; Дробњаковић, 1952, с. 63; Влаховић, 1962, с. 162 сл.

Милутин оплаква майка си Елена (Дробњаковић, 1960, с. 162). От споменатите стари оплаквания личи, че промяна в тях няма и до днес.

Ограничение на оплакването у сърбите има за нощно време, защото с него се привличали зли духове (Дробњаковић, 1960, с. 162). Тук се пази и сълза да не капне върху покойника през време на оплакването му (Шневајс, 1929, с. 273).

Относно *веселите прояви* у черногорците на някои места при погребение *се играе хоро*. П. Ж. Петрович посочва дори образи на хоро върху надгробни плочи (Петровић, 1955, с. 5, 6).

Според Новица Шулич сръбските оплаквателни песни притежават много стилни особености на юнашкия епос, а подробна литературна характеристика на оплакванията у сърбите дава П. Влахович (Влаховић, 1970).

П. Белон описва оплакването като най-фантастичното, което човек може да си представи у гърците през XVI в.: „Когато някой умира (умре?), жените се събират в определено място и от ранна сутрин, още преди да настъпи денят, започват да *вият* и да се бият в гърдите, като раздират с нокти страните си и разпускат и разчорюват косите си така, че човек изпитва жалост да ги гледа. И за да извършат още по-добре обичая си, *те наемат една жена*, която има хубав глас и пее по-силно от другите, за да се доловят по-добре отделните думи. Те плачат, като напълват плачовете си *с възхвали за умрелия* от рождението му и чак до смъртта му. Случва се твърде често, че в такъв случай жените наистина се изпотрепват, понякога млади момичета подраскват цялото си лице"... (Белон, 1955, с. 31).

Означението на надгробните оплаквания у днешните гърци е Μυρολοα, а у румънците – „mirolage“ и „cuntitse lepiroase“. У последните веднага след опелото близките родственици заплакват с дълги високи тонове, като и други се присъединяват към тях. Това продължава от 4 до 6 часа. А жени, които имат от къщата си скоро умрели, в оплакванията си изпращат поздравления и на тях (Lazar, 1910, с. 169).

У албанците жени оплакват песенно, като се сменят и се допълват една друга; плачат по две: една пее, друга отпява. За по-богатите се наемат и оплаквачки[33].

Оплакванията у източните славяни са засвидетелствувани още от старите руски летописци. Високото гласно оплакване на задушница се отбелязва и в Стоглавът (Барсов, 1887, с. V, IX). То е повсеместно и по-късно[34]. И тук оплакват главно жени. Платените оплаквачки у украинците са рядко явление, но у русите са редовно срещани (Zelenin, 1927, с. 330, 331).

Ограничения на високото и изобщо на демонстративното оплакване въпреки всичко съществува и у източните славяни, и най-вече у украинците с единствено обосноване, че плаченето вреди на умрелите[35]. В някои райони тази забрана е подсилила веселите вечери у тях, наричани „посижины“, особено в случаите, когато освен препоръките да не се

[33] Hahn, 1854, с. 151; Чабей, 1936, с. 309, 310.

[34] Вовк, 1889, с. 210; Зеленин, 1915, с. 614; Mansika, 1928, с. 139, 146; Mahler, 1936, с. 48; Zelenin, 1927, 330–331; Moszyński, 1928, с. 209.

[35] Срв. Moszyński, 1928, с. 209; Кузеля, 1914, с. 121; Кузеля, 1913, с. 204; Mahler, 1936, с. 46.

плаче много след погребението и преди това, когато се върнат у дома, да се изрече „колко е хубаво без покойника“ (Вовк, 1889, с. 208). Може би има основание Зеленин, като казва, че оплаквателните песни са отражение на представата, че мъртвият може всичко да чуе. Оттук и запазеният по някои места обичай погребалното или поменното тържество да завършва и с весели песни (Zelenin, 1927, с. 331). За това помага и твърде важното обстоятелство, че тия тържества почти винаги са съпровождани с обилно ядене и пиене и на ферментирали питиета (медовина, вино, а в последните векове и водка).

Изобщо източнославянските погребални оплаквания, включително и румънските, са сложни и дълбоко обредно драматични излияния, при които и конкретно субективното чувство, и традиционно религиозното настроение се преплитат тясно и изразяват в искрена и покъртителна поетична форма. В това отношение тия оплаквания са твърде близки и на българските. Едно специално проучване за тях като художествени прояви ще намери ценни постановки в изследванията на П. Богатиров и Е. Малер върху източнославянските оплаквания[36].

У западните славяни, както и у други народи католицизмът е водил борба с оплакването[37] и от него са останали по-слаби следи. Така е у словаци, поляци, лужишки сърби[38], немци[39] и др.

[36] Срв. Bogatyrev, 1939, 90–92; Mahler, 1936, с. 44, 48, 244 и др.

[37] Срв. Bednarik, 1939, с. 82 и др.; Leger, 1901, с. 200.

[38] Bednarik, 1939, с. 82 и др.; Niederle, 1922, с. 696, 700; Fischer, 1939, с. 28; Veckenstedt, 1880, с. 450; Schneeweis, 1931, с. 100.

[39] Andree, 1896, с. 224; Böckel, 1906, с. 104; Bednarik, 1939, с, 82.

В страните и народите около Средиземноморието, на запад от Балканския полуостров, въпреки католицизма обичаят да се оплаква гласно е сравнително запазен. Така например в Корсика жените оплакват с песни, със силен вик покойника, а мъжете стоят мълчаливо и сериозно. Особено се отличават със страстност оплакванията на убит.

При това тези песни, наричани „voceri", са твърде подобни по съдържание на южнославянските (Böckel, 1906, 108–113). Подобни на корсиканските са и оплакванията в Кабиле (Алжир) (Certeux et Carnoy, 1884, с. 272). В Калабрия оплакванията спират, защото казват, че „демон" се доближава към плачещите и се весели от тяхната печал. Надгробни оплаквания гласно стават и в Сардиния и Кампания (Böckel, 1906, 108-113).

В древния свят в района на Средиземноморието този обичай е също така широко упражняван. Като оставим настрана легендата за траките, които оплаквали новородените, а изпращали с веселба покойниците (Кацаров и Дечев, 1915, с. 124), у римляните погребалните оплаквания, наричани „naeniae", са били нещо редовно (Hirt, 1907, с. 476, 726). За древните гърци и траки има сведения, че подобни оплаквания са устройвани главно при богатите погребения, като са били наемани специални оплаквачки[40]. Според законодателството на Солон само най-близките жени оплаквали. Изкуственото избухване в плач, драскането по лицето, удрянето в гърдите и главата е било забранено (Григорова, 1938, с. 12).

[40] Böckel, 1906, с. 101, 102; срв. и Кацаров и Дечев, 1915, с. 10.

8. Общите положения в оплакванията са следните: навсякъде по света то е задължение и право на жените; високогласно оплаквателно пеене, нараняване и самобичуване при оплакването, изпращане на много здраве на по-рано умрелите и вярването, че плачът, съответно сълзите, смущават спокойствието на душата[41]. Всичко това свидетелствува преди всичко за еднаквата чувственост у човека изобщо (по случай смъртта на близък), насочва към широко историческо и общочовешко разпространение на един тип мислене и в зависимост от това – до близост на обичая, на поетическата форма и чувствена наситеност на оплакванията като творчество. В редицата на този сравнителен оглед наемните оплаквачки се явяват като резултат от аристократично развитие и затова намират рядко и слабо отражение в средите на трудещите се маси.

Ж. ПРОЩАВАНЕ С ПОКОЙНИКА

1. Когато се забележат вече признаци за умиране, домашните и други близки роднини пристъпват до болния *до се простят с него.*

Обикновено това става, след като той бъде изповядан и причестен от поканения за това поп (Ранов, 1941, с. 33). В някои краища това спазват и лицата, които са имали някакъв спор с болния (Филиповић, 1937, с. 438). Прощаването става обикно-

[41] Böckel, 1906, с. 100, 130; Gennep, 1932, I, с. 185; Niederle, 1911, с. 247; срв. и Зеленин, 1915, с. 972 (за мордвините); Böckel, 1906, с. 130; Lippert, 1882, с. 108, 109.

вено с целуване на ръка на болния[42], а някои в този момент дори изпращат много поздрави на по-рано умрели близки (Спространов, 1894, с. 20). Ако болният е в състояние, той отговаря на прощаващите се с него. При прощаването много често на гърдите на болния е сложена икона, която целуват най-напред, а после десницата му, ако е стар, или чедото му, ако е млад, или само иконата. В Ломско и другаде, като целуват три пъти десницата му, изговарят: „Прости ме (името му)" (Бассанович, 1891, с. 103). Това най-често става при опяването, при „последное целование".

Заслужава да се отбележи, че в Скопска Църногория при изнасянето на мъртвеца от къщи му пеят песни, подобни на сватбените прощални (срв. Петров, 1907, с. 490). Опрощаването, което по същество е акт, еднакъв с най-обикновеното сбогуване при раздяла между близки и приятели, има чисто етичен характер. При този важен случай обаче необикновеният вече „пътник" се изпраща с повишено разбиране и чувстване на момента и опрощаването приема форма на християнско грехоопрощаване.

Този обичай се спазва не само от славяните, но и от циганите в Сърбия (Ђорђевић, 1933, с. 90). Чужда жена, която отива на погребение при смъртник, си приготвя китка от цветя и една свещ, облича си нова горна дреха, препасва през нея престилка и се забражда, като връзва кърпата под брадата (Цепенков, 1892, с. 171). Някои, като сложат

[42] Ангелова, 1931, с. 134; Генчев, 1974, с. 292; Цепенков, 1896, с. 242; Петров, 1905, с. 31; Шапкарев, 1891, с. 143; Чолаков, 1872, с. 41,

китката при мъртвеца, изричат: „На̀ тая китка да зануеш моя сина" (ако той е покойник) (Стаматов, 1963, с. 206).

2. Обичаят сбогуване (прощаване) с мъртвеца е присъщ на всички православни народи. Украинците смятат, че ако не сторят това, покойникът не ще може да отиде на онзи свят (Вовк, 1889, с. 209).

Румънският учен Т. Банацяну се е опитал да обясни този обичай с връщане обратно на умрелия на неговата мана (оренда), останала у хората, с които е имал отношение през живота си и на които е предал от своята оренда (Banateanu, 1962, 446-447). Това обяснение има доста умозрителен характер. Случаите от бита на румънците, с които то се подкрепя, не го правят по-убедително. Т. Банацяну би бил прав, ако се приеме, че всяко сбогуване с целуване е възникнало като размяна на оренда, за което нямаме никакви сведения.

3. ИЗЛИВАНЕ ЗА НАМИРАЩАТА СЕ В СЪДОВЕТЕ ВОДА

1. Повсеместен у българите е обичаят при смърт да се излива заварената вкъщи вода[43]. Шапкарев описва обичая по следния начин: „След вдигането на мъртвеца от дома му изсипват на път, колкото вода би се намерила в стомните у тая къща, та наливат и донасят друга, пресна. Подобно ми се чини, постъпват и у всички онии къщи, покрай които би поминало погребалното шествие на

[43] Бояджиева, 1931, с. 211; Маринов, 1892, с. 231; Генчев, 1974, с. 289.

мъртвеца“ (Шапкарев, 1891, с. 150). На много места, като излеят водата, слагат камъче на устието на стомните. Или като ги похлупят надолу с устията, слагат на дъната им по едно камъче (Чур. – Елинп., М. ц. – Сам., Ц. Ас. – Пан.). От Кюстендилско имаме за това следните сведения: „Тогава всички жени или моми, през махалата на които се пренася умрелият, разсипват вън намиращата се в стомните им вода, която наричат мъртва, и на същото това място оставят стомните, положени и с няколко камъчета върху им, докле измине мъртвият; после ги наливат с друга чиста вода, като ги измиват предварително отвън и отвътре добре“ (Любенов, 1887, с. 49). „Кой как види процесията, влиза вкъщи, изнася стомните с вода, излива я и слага върху стомните камък. Това правят и домашните. Нова вода донасят, след като процесията се е скрила от погледа“ (Захариев, 1935, с. 261). Подобно е в Кюстендилското краище, гдето нова вода наливат, след като мъртвецът е погребан (Захариев, 1918). По някои места водата изливат из стомните при спускането на мъртвеца в гроба; излива се по посока на външната порта; стомните остават наведени с устията надолу, докато се върнат хората от гроба. Излива се водата само при смърт на възрастен, а не и на малко дете (Марков, 1895, с. 265).

В Граово по посока на отнесения мъртвец извръщат вън от къщи полегнали празни стомни. Това правят не само в дома на мъртвеца, но и във всички къщи, край които мъртвецът е пренесен. Стомните се внасят след погребението, вече пълни (никога празни) (Озр. – Бр.). В Дивотино изливат водата, заварена от мъртвеца, за да измият ножа на св. Архангел, „та да не се кървави за другиго от семейството“ (Мартинов, 1958, с. 717).

2. Освен обяснението, че тази вода е „мъртвешка“, съществуват и някои по-определени: че умрелият се измил в нея (Сок. – См.), че св. Архангел измил ножа си в нея (Момч. – См., Тр., Либ. – Гоц.). Подобни обяснения се срещат и из Тракия (Вакарелски, 1935, с. 403). Заварената вкъщи вода била „мъртвешка вода“ и трябва „да иде по него!“ (Об. – Пан.). Понякога обичаят се изпълнява, за да се предотврати нещо „лошо“, което се схваща неопределено (Петровић, 1907, с. 492). Българите преселници в Южна Русия виждат бедата по-конкретно. Те забраняват да се пие от вода, покрай която е пренесен мъртвец, защото може да се умре от нея (Державин, 1914, с. 180).

Много рядко наливането на прясна вода се тълкува като добро за мъртвеца: „на умрялото щяло да е хубаво от това“ (Корт. – Новоз.).

3. Обичаят у сърби и хървати е като българския[44]. Той не е чужд и на другите славянски народи. Белорусите в Полесието имат вярване, че душата се къпе във водата и затова тя трябва да се излива (Moszyński, 1928, с. 209), а украинците изливат заварената от смъртта вода, за да не се връща покойникът (Кузеля, 1913, с. 194). Същото вярване З. Кузеля намира и у немците през средновековието. Албанци, румънци и французи имат вярване, че ако не се излее водата, душата на покойника може да се удави в нея (Чабей, 1936, с. 310).

[44] Срв. Дробњаковић, 1960, с. 160; 162; Filipović, 1962, II, с. 258; Влаховић, 1962, с. 162; Ђорђевић, 1932, с. 84; ZbNŽO, III, с. 32.

4. Според Д. Зеленин къщата на мъртвеца се смята за нечиста, затова след изнасянето му изливат намиращата се там вода, като казват, че мъртвият е пил от нея. Той вижда в този акт по-скоро магично, отколкото хигиенично намерение: водата се изливала, за да заличат стъпките (следите) на мъртвеца, та да не се върне пак вкъщи; освен това ходенето на мъртвеца по вода е затруднително (Zelenin, 1927, с. 324). И С. А. Токарев смята този обред у източните славяни като мярка, която пречи на мъртвеца да се върне обратно, като магично обезвреждане (Токарев, 1958, с. 85). Същото схващане поддържа и Липерт (Lippert, 1882, с. 386).

Неправдоподобно в случая е схващането на Е. Кагаров, който вижда народните основания за обичая в магично очистителна сила на водата, тъй като няма логична връзка с наливането (Кагаров, 1928, с. 26). Още по-непонятно е мнението на А. Фишер, който допуска, че при настъпване на смърт водата става отровна (Fischer, 1921, с. 133).

Засега остават най-правилни мненията на Липерт и Токарев за изливането на водата от домашните съдове като „магично обезвредяване" на душата. Но все пак и в магичните схващания на народа има някаква понятна за нас логика. Така формулирано, действието остава някаква обобщеност. По мое мнение водата в жилището със своята огледална повърхност е отразител на току-що излязла от тялото душа. Затова на много места покриват съдовете или веднага ги изливат, както покриват или обръщат към стената огледалото (вж. тук, V гл.). В друг случай у нас, а и другаде е изтъкнато народното схващане, че вампирите се

боят от водата, не смеят да я прегазват. Следователно изливането на водата при изнасянето на мъртвия от къщи и носенето му из улиците има в основата си и тази идея, която вече е избледняла в съзнанието на народа. Не може да не се приеме и мисълта за замърсеността на водата от излязлата душа, така както по време на умиране биват замърсени готовите ястия (срв. V гл., К).

И. ПОКРОВ И КОВЧЕГ

1. Обичай е приготвеният за погребение мъртвец да бъде покрит най-отгоре с т. нар. *„покрòв"*, в народните песни *„савàн"* (Стоин, 1962, № 711). Това се изисква и от църквата. Покровът е нескроено платно, което покрива тялото на покойника от краката до главата. Обикновено върху това платно свещеникът преди опелото начертава с изгасени свещи череп, кръстосани бедрени кости под него и отстрани – инициалите „И. Х.". Домашният покров трябва да бъде от съвсем ново, неупотребявано платно. В отделни селища то трябва дори да не е прано след изтъкаването му (Д. Л. – Пан.). Домашният покров обаче може да бъде заменен с готов, купен и донесен от някой манастир или от Божи гроб (Йерусалим). На него тогава може да има и известни библейски изображения – щампосани или извезани. Това естествено се случва при по-богатите, които са могли да си доставят такива скъпи вещи, или при ония, които са посетили известни манастири, например Рилския, както и при хаджиите. Според К. Шапкарев „умрелия опасват с божигробски пояс, ако би да е имал

такъв, или с *църковен конец* (нишка), ако божигробски пояс няма, и го покриват с едно бяло платно, дълго колкото тялото му, „покров" наричано, плащаница, или ако си има *божигробски покров* – с него. Тие толко са погребалните дрехи. Някои обличат мъртвеца в нова, нарочито заръчана за погребение антерия." По-нататък той в една забележка казва: „В по-старо време за погребална дреха употребявали една нарочито от бяло платно направена и наричана „сàя"; а сега облекват мъртовците или в някои от по-вехтите дрехи или нарочно и набързо им направят дълга антерия от шарен някой ефтин плат" (Шапкарев, 1891, с. 140, 144). От всичко това трудно се разбира дали тази антерия е била най-горна дреха на мъртвеца при погребването му, или пък върху нея е бил покровът. Все пак по-скоро би могло да се приеме, че покровът е най-последно одеяние, както може да се съди и от означението му. В много случаи обаче тази покривка или специална дреха се слага отдолу – непосредствено до тялото.

Доколко някои от постъпките при погребване могат да бъдат стара традиция, показват случаи като следните: у хърцоите в Разградско найнапред обличат на умрелия т. нар. садовище. То е платно с дупка за главата, един вид епатрахил. Това садовище се отделя от топа платно не с ножица, а се прегаря със свещ. И дупката за главата е получена по този начин. След туй върху садовището се облича ризата и т. н. (Ангелова, 1931, с. 134). В Панагюрско по същия начин платно за покров се отрязва (прегорява се с въглен). Нещо подобно е с отрязването на покров от платно не с ножица, а с чукане между два камъка (Филиповић, 1939, с. 456). Подобно е и в някои места у българите в Източна Тракия (в с. Лезг. например), където умрелият покриват с *„олюву"* платно, разцепено като епатрахил (Вакарелски, 1935, с. 404). В Добруджа „специфична дреха за погребение е *ризчето* – нешита риза с дупка (прогорена или разкъсана) за главата – обличат я на покойника главно в западната половина на областта. В различни селища тя има различни названия: *савено платно, савез, вътрешно платно, прегорелка, ризче, навлек*. Вярва се, че когато се явява на съд, мъртвият е облечен само в тази риза". Пак в този район „на челото на покойника слагат нещо като венец – платно, на което е извезан кръст" (Генчев, 1974, с. 290). По-подробно тази погребална риза е описана от Г. Михайлова: незашито от двете страни домашно платно с дупка за провиране на главата. То покрива тялото отпред до колената, а на гърба – до кръста.

Платното не се реже с ножица или нож. За да се разцепи в краищата, то се пречуква с камък, а вратният му отвор се оформя, като се „обагря със свещ". Тя дава и още названия: *„дольня риза"*, *„дольно платно"*, *долна покривка, прязръчник, пригурялка* (Михайлова, 1974, с. 238).

Интересна форма на обличане, която съдържа известно изключване на обикновеното облекло на умрелия, е *„лазорът"* в някои югозападни македонски краища. Именно там, където покриват според горното изложение мъртвеца с „покров" (божигробски или домашен), докато той е още у дома и докато го опяват в черква, и до самото му заравяне, пред него са прострени най-хубавите му дрехи или притворно е облечен и пременен в тях. Това негово облекло се нарича тогава с общото име „ла-

зор“. Като отнесат умрелия на гроба, една стара роднинска жена събира лазора и го отнася обратно у дома му (Шапкарев, 1891, 140–144).

Нека прибавим и практиката в Кюстендилското краище и другаде, където поставят при мъртвеца и чорапи, ризи и други неща, „които ще му послужат на оня свят“ (Захариев, 1918, с. 139). Тия допълнителни дрехи са слагани сгънати или разгънати където може в гроба. Това е важно указание за археологични гробове, в които са намирани метални украшения от облеклото не на съответното им място.

Интересни от историческо гледище са и означенията на покрова и на неговите разновидности. Най-честото название, означаващо покров, покривка изобщо, е наследник на старобългарската дума **покровъ**. Охридската „сая“ е от значението на тамошната женска дреха, която е видоизменение на византийската σαγιον това е и основателно, тъй като тази „сая“ е характерна дреха. Особено впечатление прави означението „садовище“. Като имаме предвид, че на някои места, като из Панагюрско, с покрова мъртвецът се явява на съд на оня свят, можем да смятаме, че названието му е от корена на глагола съдя, стб. **сѫдовище**. „Олюво“ – по всяка вероятност е сродно с „олеви“ при по-широко значение – на облекло, покривало. „Савез“, „савено платно“ – без друго е саван (стб. **саванъ**), погребално покривало, покров. „Прязръчник“ е презръчник, платно, което покрива и ръцете. „Прегорелка“, „пригурялка“ – ясно идва от начина на рязане на платното чрез прегаряне.

По всички свои белези покровът има християнски характер и осмисляне. Само обстоятелството, че той се отсича на места с особени изисквания, свидетелствува, че носи и твърде първобитни реликти. Тези начини да не се разрязва платното нито с нож, нито с ножица, а с горене или с чукане между два камъка, както е и при сърбите[45], трябва да се приемат като някаква по-стара традиция, ако не за покрова, то за други случаи. Подобна е и традицията хлябът за погребалната трапеза да не се реже, а да се чупи и др. Може би възбраната да не се употребяват в случая нож и ножица е във връзка с вярването за опасността, която съдържат предмети в досег с мъртвия, както сочи пак сръбското вярване, че сечиво, с което се реже покров, „ostaje mrtvorezno“, т. е. не може да се наточи.

2. Днес почти навред у българите тялото на умрелия се слага в *ковчег* от дъски и така се заравя. На места се смята дори и „невъзможно“ да се закопае човек „без сандък“. Ковчегът бива скован по-тесен към краката и по-широк откъм главата, като отдолу е не с цяла дъска, а с рядко наковани тесни дъсчици, защото според някои иначе не могъл да изгние мъртвецът. Мъртвият стои в ковчега у дома, *без да бъде закрит капакът*. Така той е отнасян до гроба и едва там е захлупван. По някои места капакът е пресечен до областта на ръцете, „за да може при разкопаването да се открие и по-лесно да се извади главата“ (Гайт. – Гоц.). На някои места избягват ковчегът да бъде кован с железни гвоздеи. „Мъртвеца полагат на дъното на гроба и след туй две дъски от страните, придържани посредством два или три напречни дървени

[45] Срв. Филиповић, 1939, е, 483; Филиповић, 1961, II, с. 260.

клина, без да употребят железни гвоздеи. Железните предмети се строго избягват" (Марков, 1895, с. 265).

В някои места не се отдава значение на коването на ковчега с железни гвоздеи (Гов. – Сам., Др. – Соф., М. кл. – Паз.).

Още се помни обаче от стари хора по някои места, че мъртвецът бил погребван без ковчег: „Едно време без сандък погребваха: занесат две дъски под мишница, та едната турат от едната, другата от другата страна на тялото. Умрелия отнасят в „носило" (Об., Поибр., Въта – Пан., Вак. – Ихт.). „Допреди малко (тъй) време тук не правеха сандъци, а просто в гроба гуждаха по една дъска отстрани и една отгоре."

В последната четвърт на XIX в., че и по-късно, практиката да се погребва без ковчег е още жива[46] и (главно в западните български земи) съжителствува с погребването в ковчег. В тези случаи понякога ограждат тялото и с каменни плочи (тикли).

Из тракийските села само по-богатите били погребвани в ковчези. При това в някои от тях в ковчези са погребвани по-младите покойници, а по-възрастните, старците – по стария начин. Ако мъртвецът бил погребван без ковчег, по някои места слагали върху лицето му кърпа, или „постилат му отдолу и възглавница му слагат, а върху него – пешкир, разцепен малко", или „под умрелия слагат къс нов шаяк, а отгоре го покриват с платно", или „мъртвият бива увит в черга и тъй бива слаган в

[46] Марков, 1895, с. 265; Захариев, 1935, с. 261; Златков, 1929, с. 226; Ранов, 1941, с. 33; Вакарелски, 1935, с. 408; Захариев, 1949, с. 215; срв. и Захариев, 1918, с, 139; Колева, 1967, с. 144; Бояджиева, 1931, с. 211.

гроба" (Вакарелски, 1935, с.. 408). Другаде под главата на мъртвеца слагат възглавница, пълна с цветя или слама, другаде – с пръст, или пък дрехи на покойника, а гроба постилат с килимче, което в някои села е нарочно за целта изтъкавано (Филиповић, 1939, с. 459).

3. Мярката за гроба или ковчега обикновено се взема с прът или конец. Когато се взема с прът, на някои места се държи да бъде непременно от бъз (Sambucus nigra); по-често за тази цел използуват шипка (Rosa canina). Измерват мъртвеца с памучна прежда, която после завързват на някой от къщните стълбове (Шапкарев, 1891, с. 151), правят я на свещ, която слагат в ръцете на умрелия или пък гробарят слага преждата в гроба.

4. В самия ковчег на много места *постилат* по-солидно: слагат нова постелка, приготвена специално за случая, или обикновено черджe, което, ако са бедни хората, може да е и вехто, но изпрано и чисто. На някои места слагат и две постелки (например в Д. Л. и Стр. – Пан.) или само обикновено платно, или чаршаф (както е в Кр. – Пл.).

В ковчега слагат и *възглавница.* Пълнят я с вълнени чисти парцали, но най-често с цветя, между които винаги има босилек или чемшир.

Интересно като отражение на реалния живот у българите е обстоятелството, че поне, доколкото събраните досега сведения показват, на мъртвеца не слагат възглавница с птичи пера. Употребата на такъв пълнеж е известна главно у крайдунавски села и градове и се смята като по-ново явление. Заради това и у българите е твърде рядко вярването, че умиращ, който има възглавница, напълнена с пух, се мъчи много (Вид.). А това

вярване е твърде разпространено у други славяни, дори и у други народи от неславянската група[47]. Руските обясняват, че всяко перце причинява мъка на покойника (Zelenin, 1927, с. 320).

5. По-горе бе отбелязано, че на някои места погребалният ковчег трябва да бъде приготвен без желязо, без гвоздеи. Този обичай говори за старинност и за пряк преход от погребване без сандък и с ограждане в незаковани дъски. Тия преходни случаи се срещат и другаде. У русите също се избягват гвоздеи и въобще железни неща не се погребват с умрелия (Zelenin, 1927, с. 322), което е вторично увеличено отношение към железните предмети изобщо. Такава практика има и в Естония (Loorits, 1932, с. 184).

В някои села, като Чичил (Кул.), ковчегът трябвало да бъде от сурови, току-що отсечени дървета. Според народното обяснение това е, за „да се запазел за по-дълго време".

6. В по-ново време почти навред ковчегът се нарича „ковчег" или „сандък". Сравнително по-рядко – и „ракла" (Державин, 1914, с. 157). На много места из Северна България е отбелязано означението *кифу̀р, кивор, кӣур, киур*[48]. Повечето от тези термини: ковчег, ракла и кифур са употребявани и в същото означение още в старобългарския език. Само „сандък" е навлязъл късно през османското владичество. Употребата на първите три показва, че ковчегът е съставял погребална необходимост у българите и през миналите векове, но по всяка вероятност е употребяван от висшата класа. Сведения за употреба на ковчег в нашите земи има от IX в. (Миков, 1936, с. 5).

7. Скованият от дъски ковчег, който от началото на XIX в. се употребява почти навсякъде, приготвят в дома на покойника. Ако в този дом няма дъски, роднини и съседи донасят като подарък. Скована го който е най-сръчен за това, ако такъв няма между тях – поканват майстор, който също го приготвя безплатно (М. кл. – Паз.).

8. Погребения без ковчег са познати не само у българите. На гола земя между каменни плочи са погребвани и албанци. Сърбите и хърватите са погребвали мъртвите само омотани в покров, но в Сърбия от старо време стават и погребения в дървени ковчези[49]. Направо в издълбания гроб или в глинен ковчег е слагано тялото на умрелия и у древните гърци[50].

Ковчегът и свързаните с него обичаи у източните славяни, у някои от съседите им са близки до българските[51].

Теории за произхода и значението на дървения ковчег няма в науката, освен в предположението на Д. Зеленин за късното въвеждане у нас на названията „ковчег" и „сандък" и че това може да е било резултат на табу (Зеленин, 1930, с. 149). Беднарик пък допуска, че идеята за погребалния ковчег е произлязла от това да затварят мъртвеца (съответно душата му) от страх пред него

[47] Срв. ZbNŽO, III, с. 29; V a c l a v i k, 1930, с. 376.

[48] П о п и в а н о в, 1940, с. 390; С т о и н, 1962, № 711; Е ц о в, 1897, с. 164.

[49] Ш н е в а ј с, 1929, с, 268; Ф и л и п о в и ћ, 1953, II, с. 346; Филиповић, 1961, II, с. 259; Ф и л и п о в и ћ, 1961, I, с. 70.

[50] R o h d e, 1898, с. 226, 227; Г р и г о р о в а, 1938, с. 13.

[51] В о в k, 1889, с. 209; H ä m ä l ä i n e n, 1937, с. 119; Z e l e n i n, 1927, с. 233; L o o r i t s, 1932, с. 184.

(Bednarik, 1939, с. 60). И единият, и другият излизат с неубедителни умозрителни формулировки.

Вярно е, че означението „сандък" все по-често се употребява от „ракла". „Ракла" обаче е известна в старобългарския речник ракъ. Някои езиковеди не смятат раклата за праславянска, излизайки от етимологията на думата (от гр. ἀρχ(α), лат. arca) (Миклошич, Мейс, Младенов). Спирайки се върху тази правилна етимология, Л. Нидерле също правилно заключава, че тя не е доказателство за това, че славяните не са имали своя практика да погребват с дървени погребални ковчези преди заемането на думата. Според него разстоянието от камерата, обложена с дъски, до отделния погребален ковчег е само една крачка (Niederle, 1911, с. 355). По мое мнение преходът от ограждането на тялото с камъни до погребалния ковчег е още по-лек.

К. ХРАНА И ПИТИЕТА ЗА УМРЕЛИЯ

1. Многобройни и разнообразни са постъпките, които се извършват върху *мястото, на което е лежал мъртвецът* у дома до изнасянето му. Обикновено на това място *се слагат хляб, други ястия и вода или вино за пиене.* Така щом болният издъхне, *месят колач,* който се опича и изяжда „за здраве". Вярва се, че душата на умрелия едва след изяждането на този колач или щом се прекади брашното за колача, излиза из къщи и се върти над комина. След това се меси друг хляб – „препеченяк", който заедно с жито се надробява и изяжда от присъстващите. След прекадяването на този хляб се смята, че душата се отправя на път (Северозападна България). И друг вариант, пак оттам: „Мястото, на което е бил мъртвият, да се прекади с тамян до три пъти, ще се донесе един камък средна величина и ще се положи в стаята на същото място, гдето е била главата на мъртвеца и на тоя камък ще залепят и запалят една восъчна свещ. Тоя камък ще стои три дена или до първата събота след погребението и на него ще гори свещ. Някъде в Ломско (Вълч. и други села) освен камъка слагат на същото място и една паница или гърне с *чисто брашно* и в брашното – едно малко кълбо прежда (Маринов, 1892, с. 232, 255, 256).

Подобни обичаи са регистрирани навред у българите[52]. На мястото на умрелия слагат от *хляб и вода* до *всичко за ядене.* Винаги се пали и свещ, към която в отделни случаи има по-специални изисквания – например да е дълга, колкото покойния и да гори за три нощи (Молерови, 1954, с. 388).

В карнобатското село Подвес върху мястото, гдето е лежал смъртникът, слагат *трапеза.* Там, гдето е била главата, сяда най-старият от всички. По-млад не бива! Та старият по-напред да умре, а не по-млад.

У българите, населявали до войните Източна и Западна Тракия, на мястото на мъртвеца, след като го изнесат, съществуват следните форми на обичая: поливат кръстообразно три вечери подред пода на къщата след погребението; изнасят вън от къщата в паница *вода,* за да дойде умрелият да пие; или на мястото, гдето излезе ду-

[52] Златков, 1929, с. 226, 227; Парашкевов, 1907, с. 390; Филиповић, 1937, с. 483; срв. Шишков, 1906, с. 10; Шапкарев, 1891, с. 143, 154; Цепенков, 1896, с. 248.

шата на умрелия, палят три вечери наред по една свещ и панички също оставят. Остатъкът от свещта на третия ден след това се носи и запалва на гроба, та там да догори (Вакарелски, 1935, с. 408).

На много места тази храна, вода и вино се слагат вечер през всичките 40 дни след погребението. На други – само първите три дена. Някои спазват строго на съответното място да не се стъпва цели 40 дена (Баня – Пан.). Обикновено обяснение на тази постъпка е, че душата идва гладна (съответно жадна) и се храни и пои през тия нощи. Затова е и забраната да се стъпва на това място, да не би да се настъпи душата.

2. Обичаят е известен и у много други народи на Балканите, а също и у други славяни. А румънците например слагат паница с вода, та покойникът, връщайки се от уморително странствуване, да утоли жаждата си[53].

В Югославия на мястото, където е лежал покойникът, често слагат разни ястия или кратуна с вода; слагат и разбито яйце и др.[54] Подобни обичаи имат и източните, и западните славяни[55].

Водата, слагана на масата или на прозореца първата вечер или ред вечери след погребението, е предназначена често *да се измие душата*. Така е у

[53] W e i g a n d, 1895, с. 200; L a z ă r, 1910, с. 169; M a r i a n u, 1892, с. 428 сл.

[54] Ш н е в а j с, 1929, с. 274; Ф и л и п о в и ћ, 1967, IV, с. 263; Ђорђевић, 1933.

[55] B o b k, 1889, с. 208; З е л е н и н, 1914, с. 372; З е л е н и н, 1916, с. 1089, 1116; З е л е н и н, 1927, с. 320; V á c l a v i k, 1930, с. 379; Schneeweis, 1931, с. 86, 87.

почти всички славяни[56] и у гърците в Мала Азия, които слагат до водата и памук, за да се изтрие след измиването.

Всички тези постъпки, свързани с душата на покойника, имат култов характер, тъй като целят да удовлетворят нейни нужди: да утолят глада и жаждата ѝ, да ѝ дадат възможност да се почисти. Те са от групата обреди или постъпки, имащи за цел да разположат към себе си същество посилно и властно.

Наличността на съдини с вода, след като мъртвецът вече е изнесен, не противоречи на тълкуването на обичаите с огледало и разливане на водата при настъпване на смърт.

Това показва още веднъж първичните основания за разливането на водата, които важат само докато мъртвецът е вкъщи и не се отнасят за душата, която според народните представи може да се връща и след тялото в жилището. Впрочем и тук е налице комплексността на обичая, регламентиран от успоредното движение на различни и дори взаимно изключващи се примитивни идеи.

Л. ПОСТЪПКИ И ВЯРВАНИЯ ЗА ДОМАШНИЯ ДОБИТЪК

1. Сравнително чест е обичаят у българите, когато вкъщи умре домакинът, да отиват веднага в обора и да съобщават на стоката: „Стоката тре-

[56] C a r n o y e t N i k o l a ï d e s, 1889, с. 321; V e c k e n s t e d t, 1880, с. 451; B o g a t y r e v, 1929, с. 124; К у з е л я, 1914, с. 121, 122, 131; M o s z y ń s k i, 1928; с. 209; M a h l e r, 1936, с. 644, 645; З е л е н и н, 1916, с. 180.

бе да знае, оти не е арно, ако ѝ се не каже... Това не може да се скрие!“ (М. кл. – Паз.). „Като умре некой вкъщи, казват на овците, на конете: „Чорбаджията умре, вие да сте живи!“ (Тепл. – Гоц.). „Ниа казвата умре, вие да сте живи!“ (Тепл. – Гоц.). „Ниа казвате на воловете, ама кога покарат кофчега с умрелиа... дуат им ф ушите“ (Поибр. – Пан.). В Родопите у българите с мохамеданско вероизповедание е отбелязана представата, че душата влизала в някое домашно или друго животно. Затова, докато мъртвецът е у дома, пазят да не бият и да не мъчат животните и да не хлопат силно при затваряне на врати, прозорци и др. (Шишков, 1906, с. 10).

2. Този обичай и тия практики са широко известни не само у българите, а и у много други славянски и неславянски народи. Обикновено съобщават на добитъка за смъртта на господаря. Особено много у западните славяни (словаци и лужичани)[57] се спазва обичаят да се известй на пчелите. Казва им се, че имат нов господар, някъде това прави болният преди смъртта си, другаде при смърт събуждат пчелите. Интересно е, че словаците при смърт съобщават на животните, че господарят им спи, а не е умрял[58]. Навсякъде тези обичаи се обясняват с това, че в противен случай домашните животни и птици ще умрат. У лужичаните съществува дори разказ, че при връщане от едно погребение, хората намерили измрели лястовиците в обора. А то било, защото при изнасянето на мъртвеца не им казали сбогом (Schneeweis, 1931, с. 90). Обичаят е по-широко разпространен и се среща далеч от днешните граници на славянството[59] – у германците и французите, които покриват кошерищата с късчета черен плат, иначе пчелите щели да измрат или да избягат.

[57] V á c l a v i k, 1930, с. 378; N i d e r l e, 1922, с. 694; V e c k e n s t e d t, 1880, с. 451.

[58] Ğ a j a n k o v á, 1956, с. 294; B e d n a r i k, 1939, с. 61.

3. Явно е, с известяването на пчелите се цели главно известно предупреждение, възпиране на някакво зло. Това зло е преди всичко за пчелите, определено е формулирано у някои народи – „за да не умрат“. Обстоятелството, че на места се съобщава промяната на господаря, не изменя положението. В този случай имаме едно предварително разширяване на съобщението на факта – смърт, към новото собственичество. Имайки предвид такива като последния случай, някои етнографи са на мнение, че става дума за първична форма на израз за собственост, т. е. в основите на обичая лежи идея за юридическа принадлежност, следователно и юридическо предаване. Такава е например формулировката на Липперт (1882, с. 389).

В случая с функционалната страна на известяването е типично предупреждение от магически характер; самата предупреденост изключва възможността от страна на орендата на умрелия (душата му или каквото и да било излъчване от умрялото тяло) да въздейства на предупредения. Предупреждението е твърде важен елемент в народната магика и в много отношения то има по-голяма сила отколкото отгонването, заблуждаването и избягването или преграждането на злото. Съобщаването, което в някои села съпровожда духването в ушите на животните, е най-красноречиво доказа-

[59] L i p p e r t, 1882, с. 388, 389; N a y m a n n, 1921, с. 38; G e n n e p, 1932, с. 189, 190; срв. и S é b i l l o t, 1886, с. 169.

телство за това. Подобна предупреждаваща магия имаме в много обичаи. Особено характерно е известяването на стоката, когато невестата (при сватбените обичаи) не излезе девствена, което се смята за голямо нещастие. Това предупреждаване може да се прави и на неодушевени предмети и оръдия[60]. То винаги е свързано с осигуряване на поникване и растеж на посевите. Предупреждаването, когато става дума за неодушевени предмети, е еднакво с изваждането на предмета от „безжизнено" състояние. В такъв случай е понятна и една научна интерпретация: „да се наруши спокойствието, асоцииращо с това на умрелия", или „да се контрабалансира по закона на подобието влиянието на умрелия, на мъртвотата" (Bogatyrev, 1929, 119-121). За по-точното обяснение са необходими повече народни формулировки. Съответно на предупреждаването е отношението *към спящите* в случай на смърт. Събуждат се и децата дори: „убаво е да се събудат баш тогава" (М. кл. – Паз.). Това се практикува в много краища – славянски и неславянски. Типично е и за сърбохърватите (Шневајс, 1929, с. 267, 271).

М. МЕРКИ ЗА НЕВАМПИРЯСВАНЕ

1. За предпазване на мъртвеца от вампирясване, освен непрекъснато пазене на мъртвеца да не бъде прескочен от животно и др. (срв. V гл., М), се вземат и различни други мерки, преди той да бъде погребан.

[60] Falkowski–Paszniсki, 1935, с. 78; Bogatyrev, 1929, 119–121.

Най-често предпазните мерки са свързани пряко с трупа. Между тях много разпространено е забиването на игла, гвоздей, нож или трън в крака, стомаха или в сърцето на трупа[61]. Като разновидност може да се приеме използуването на нажежен шиш или просто рязването на петите с нож[62]. С трупа са свързани и други традиционни, но по-малко разпространени или използувани в специални случаи мерки – например слагане на лесно запалителни предмети (кибрит, барут, памук, кълчища и др.) в пояса или ковчега на мъртвия (Марков, 1985, с. 267), напълване на устата, очите и ушите му с пясък (Телбизови, 1963, с. 233), опасване на трупа с къпина, попарване с горещо вино раната му (ако има такава)[63], хвърляне на десния му цървул в реката (Филиповић, 1939, с. 456), натрупване на тръни на корема на покойника и погребването му така (Шапкарев, 1891, с. 150), завиване на трупа с рибарска мрежа, докато стои вкъщи[64].

Интересно е, че на някои места като мярка за предпазване от превъплъщение се смята самото християнско погребение – с поп. Това съобщава през 1890 г. за Воден Г. Лъжев, който описва и следните християнизирани обичаи. Там намазват с вино и масло покойника, т. е. правят *кръстове на челото*, гърдите, ръцете и нозете му, а като го сло-

[61] Парашкевов, 1907 с. 394; срв. и Арнаудов, 1924, с. 24; Генчев, 1974, с. 290; Мартинов, 1958, с. 717; Парашкевов, 1907, с. 394; Чолаков, 1872, с. 42; Телбизови, 1963, с. 233; Шапкарев, 1891, с. 150; Божов, 1891, с. 110.

[62] Маринов, 1891, с. 41; срв., ИВАрх. ДрП, с. 74.

[63] Шапкарев, 1891, с. 155; Генчев, 1974, с, 290.

[64] Шневајс, 1929, с. 266; Дробњаковић, 1960, с. 160.

жат в гроба, поставят до главата му чашката, в която е било виното с маслото (Лъжев, 1890. с. 147).

Интересно е и едно от ранните описания на мерки срещу вампирясване. То между другото показва и тяхната комплексност, и времето на активното им битуване. Описвайки накратко обичаите в с. Мокреш, Ломско, през 1870 г., М. П. Добринов пише и следното: „Покойникът, за да не бъде се улипирал в гроба, в минутата, когато да го покрие черната земя, един измежду присъствуващите на обреда земе бръснач и нарязва най-първо петите на краката му, сетне дланите на ръцете му и най-после, о! страшно зрелище! с един шиш или губерка, прокарана през утробата му до черната земя (т. е. през цялото тяло), след което го покриват с пръстта. Чест и слава на Негово блаженство отца протопоп Неделка, който едвам в 1840 г. сполучва да изтреби този колкото ужасен, толкова и богопротивен обичай“ (в. „Македония“ (Цариград), 11. VII. 1870 г.).

Все с цел предпазване от уплътняване у народа ни е пристъпването и към по-сложни аутопсийни мерки. За такива имаме писмени данни за по-отдавнашни времена. Това личи от един доклад на католишкия свещеник Николо Тулгеси от Никополско в средата на XVIII в. (1754 г.), че бил премахнат варварският обичай да се изважда сърцето на мъртвците („Fu tolto il barbaro costume di svellere il cuoro ai cadaveri“), което е ставало, за да не могат те да излизат из гробовете си, т. е. да не могат да се вампирясват. Така поне личи от подробната забележка на друго място в мисионерските доклади: „Ai morti cadaveri estragono il cuore accioche non esce del sepolcro, come essi credono ad infestaili spaventarli de notte nelle loro casse.“ В същата бележка се съобщава, че църковниците са прибягвали до строги мерки срещу тия и други суеверия (Милетич, 1905, с. 57, 79, 80).

В един списък по апокрифни книги като укор против сектата на богомила Еремия изразът **„бъıлъвъ навѣхъ на Верзнуловъ колу“** се тълкува като пробиване на мъртвия с кол срещу вампирясване (Матов, 1895, с. 140 сл.).

Рядко като една от мерките срещу превъплъщаване тълкуват и слагането на печено (варено) яйце или просо във възглавницата на мъртвия. В такива случаи се казва (или мисли) „когато яйцето се упили (т. е. излупи), тогава и умрелият да оживее, когато просото поникне, тогава да оживее“ (Вакарелски, 1935, с. 410). Също такова тълкуване народът дава и на слагането на маслинка и на сребърна пара в устата на покойника (Шапкарев, 1891. с. 141, 149). Като превантивна мярка осмислят парите, цветята, чесновия лук и кръстчетата от черница, които слагат при мъртвия и в Кюстендилско (Бояджиева, 1931, с. 211).

Други мерки срещу вампирясване са свързани с мястото, където е издъхнал покойникът. На това място слагат камък, трапеза, секира, кълбо конци, забиват гвоздей[65]. Тези мерки се преплитат с другите – от първия тип. На отделни места мерките са насочени не само срещу евентуалното превъплъщаване, но и срещу резултатите от него. В Кюстендилско например до главата на покойника слагат дарак, за да лепят на него свещи и да от-

[65] Златков, 1929, с. 276, 277; Захариев, 1935, с. 261; Генчев, 1974, с. 290.

пъжда нечистия дух, който като вампир би правил злини на семейството (Захариев, 1935, с. 260).

Покрай всички мерки, свързани със самия мъртвец и мястото на смъртта, се бди и над това – изкопаният вече гроб да не бъде прескочен от нещо (Гов. – Сам., Поибр. – Пан., Тр., Сок. – См.) (срв. V гл., М.), защото погребаният в него може да стане вампир. В Кюстендилско и в Добруджа, пак като мярка срещу вампирясване, на първия ден след погребението ограждат гроба с червен конец, който запалват[66].

Стоян Генчев прави опит за географско райониране на някои от разглежданите похвати. В Западна България основното действие, предпазващо мъртвия от превъплъщение, е забиването на *железен предмет в трупа*. Наред с него се среща и поставянето на *камък* или *кълбо конци* на *мястото на умрелия*. В Североизточна България същата роля играе *забиването на железен предмет на мястото* на смъртника и *обвиването на трупа с къпина* (Генчев, 1971, с. 112).

2. Също такива или много близки мерки срещу превъплъщаване са познати и на другите славянски народи. В Сърбия убождат покойника с трън или с игла (Матић-Бошковић, 1967, с. 176). Слагат и сърп, напреки на мъртвеца (Кулишић, 1940, с. 140). В Босна и Херцеговина пък забиват под главата му нож[67]. В областта Звижд дори в ковчега поставят първо малко барут и го запалват, преди да сложат мъртвеца в неговата „вечну кућу", за да изгорят всичките му грехове (Милошевић, 1940, с. 232).

[66] З а х а р и е в, 1935, с. 261.

[67] Ш н е в а ј с, 1929, с. 266; срв. с K r a u s s, 1908, с. 134.

У лужичаните слагат като предпазно средство против вампирясване *брадва върху мъртвеца*, което Шнеевайс правилно уеднаквява със слагането на сърпа, меча и други оръжия (Schneeweis, 1931, с. 85). У карпатските украинци, ако тялото не изстива, поставят в ковчега маково *семе или въглен* – да брои или да пише евентуално вампирясалият се (Bogatyrev, 1929, с. 124). У украинците на мястото, гдето е бил мъртвецът, слагат железни предмети или секира, сърп, „щоб більшніхто не вмирав", „щом мерлець не потягнув ні кого за собою", „а би по мершим остро поводилося в господарстві: без тої осторожности ці ле господарство пішло би за мерцем" (Кузеля, 1913, с. 195). В бившата Астраханска губерния, когато свещеникът идва да *изповяда болния* и да го *причасти*, домашните слагат на масата нож, та дошлата със свещеника смърт да се уплаши и да избяга от болния (Зеленин, 1914, с. 80). Според Н. Харузин у русите на много места покойникът *е осакатяван*, за да бъдат предпазени хората от вампирясването му. Той уподобява тия постъпки с постъпките с телата на врачките и магесниците (Харузин, 1905, с. 207, 208).

У украинците се е спазвал строго напълно чужд на русите полуцърковен обичай *„печатать могилу"*. След слагане на тялото в гроба свещеникът, пеейки специална църковна мелодия, с една лопата прави кръстен знак върху гроба и хвърля кръстовидно пръст върху ковчега! Без това не може. Само това подпечатване прави невъзможно мъртвецът да излиза из гроба (Zelenin, 1927, с. 326).

Подобни мерки и средства се срещат и у други, неславянски народи. Достатъчно е да споменем обичая у алжирци да *засичат стъпалата на краката* на мъртвеца с остър нож за тази цел (Certeux et

Carnoy, 1884, с. 218). В Англия едва със закони от 1824 и 1882 г. е бил отменен обичаят самоубийците да бъдат погребвани по кръстопътища със забит в гърдите им осиков кол. А този обичай е имал за цел да попречи на самоубиеца да се връща между живите и да ги тревожи (Зеленин, 1914, с. 50).

3. Научните интерпретации на всички средства против вампирясване преди погребението на мъртвеца много често са твърде далеч от убедителността. В много случаи тълкувателите не уважават народните съображения, които са твърде непосредствени и ясни със своята магичност, излизайки от реалните качества на предметите и средствата изобщо. Много просто е например средството забиване на острие в краката на покойника. От това той окуцява и не може да излиза от гроба и да ходи. Пробиването на сърцето и корема е насочено направо към органите, в които според първобитното вярване е седалището на душата. Ранена (или унищожена!), тя също не би могла да действува вън от гроба. Натъпкването на пясък в устата, носа и ушите е също понятно.

Покриването на мъртвеца с рибарска мрежа предполага мисъл за опасност отвън за него, за да стане той вампир. Тази функция на мрежата е позната и в други случаи като предпазваща от зли духове. Може би идеята за покриване с рибарска мрежа е залегнала и в употребата на чертания с християнски символи платнен покров. Такова е назначението и на всички железни предмети и сечива. Пръскането на семена и пясък с ясното подчертаване да бъдат изброявани семената е средство, познато и в много от фантастичните народни приказки, със същото ясно значение – забавяне на

външния зъл дух. Много ясно е и сравнително вторичното църковно християнско осмисляне на молитвите и прекадяването с тамян, причастяването и др. Накрая нека подчертаем и съвременното средство да се слага в ковчега барут.

Интересно е, че иначе добре убеденият в материалистичното изучаване на народните вярвания Д. К. Зеленин, след като критикува основателно Г. Куликовски за известни интерпретации на съответни погребални обичаи, сам твърди, че слагането на железни предмети имало за цел да попречи на смъртта (Zelenin, 1927, с. 324). Ясно е, че първичното осмисляне на този акт е не да отпъжда смъртта, а да пази мъртвеца от зли влияния.

Н. ДАРОВЕ ЗА ПОКОЙНИКА

1. Покойник не се изпраща току-така само стъкмен в гроба. Обикновено *останките му биват придружени с различни подаръци:* хранителни припаси – главно плодове, някакво питие, необходими в личния му живот дотогава предмети – нож, тютюн и лула за пушене, на занаятчия – някакъв съответен инструмент, оръжие и др.

Всичко това се слага в ковчега му още при прощаването с него у дома или се пуска в гроба му, преди да го заровят. Почти постоянно е и снабдяването му символично с някоя монета. На някои места народът формулира това така: *умрелите имат същите нужди в гроба*, както и живите тука, само че в по-малки размери[68]. Затова посети-

[68] Шишков, 1894, с. 48; Генчев, 1974, с. 292.

телите носят на мъртвеца всякакви *ястия* и *питиета, китка цвете*[69]. Въпреки забраната на църквата, всичко каквото си е носел приживе умрелият, слагали му го в гроба; тайно оставяли на гърдите му ябълка и симидче; всеки донасял нещо за ядене, за да го постави върху мъртвеца и да го заровят с него. Но тъй като свещениците забранявали, хората почнали да слагат всичко донесено в кошница, която после поставяли върху заровения вече гроб и всеки си вземал от нея „за бог да прости". Така е в с. Еникьой, Ксантийско. В Габрово, същата околия, в сандъка на умрелия на челото му слагат ябълка или дюля. В някои села оставят в пазвата на умрелия бонбони, другаде – *тресчица от прага на къщата*, за „да му не домилява за къщата" (Вакарелски, 1935, с. 410).

2. В някои села в ковчега на мъртвеца поставят само онова, което умиращият е пожелал в последния си час, но не е могъл да го вземе (Чур. – Елинп.), или разни предмети, за да ги носел на порано умрели роднини (М. ц. – Сам.). В с. Либяхово (Гоц.) слагат на мъртвеца разни плодове за ядене, лешници, орехи, яйца и други, все да ги носи на умрелите; подобно е и у българите в Южна Русия (Державин, 1914, с. 151, 152, 176). Такива провизии в Троян се събират толкова много, че ги слагат в чувал. Почти вредом в Панагюрско оставят на пушачите в гроба *тютюн, лула, огниво, кремък и прахан*, „за да пушат на онзи свят", дори на стар човек и *тоягата* слагат (срв. и Любенов, 1877, с. 50). Когато погребението става около Великден, в ковчега поставят и *червено яйце*. В мъжките гробове от

---

[69] Басанович, 1891, с. 102; Марков, 1895, с. 265.

първите векове на османското владичество са намерени и бръсначи (Миков, 1932–1933, II, с. 164).

Интересна народна интерпретация срещаме в една прилепска приказка, когато се разказва за смъртта на Адама: „Адам кога умрел, Ева го закопала и в устата му клала три семки от ябълкот, що го изеле двата во райо. Тие три семки йе се нашле во джобот незин и одощо мака йе дошло оти згрешила, ѝ е текнало на умот да му клаи в уста трите семки со ниет Адам да се откупит со трите семки от греот." Записвачът на приказката добавя: „Нашите селяни му турат на умрелите: по една стара пара сиромасите, а богатите по некое старо рупче – за да откупи райот от свети Петра" (Цепенков, 1891, с. 114).

В Кюстендилското краище освен цветя и пари някои слагат в ковчега и гроба и *чорапи, риза* и други неща, които ще му послужат на „оня свят" (Захариев, 1918, с. 139), а някъде – и *цял костюм* му слагат в гроба.

Освен тоалетни принадлежности в Разградско оставят при мъртвеца и кратунка, пълна с *вино* (Ангелова, 1931, с. 211). В Скопско освен пари при мъртвеца поставят *огледало, нож* (за да изреже връвите на цървулите си), табакера с тютюн и цигарени книжки (Филиповић, 1939, с. 457). В духа на разбирането, че на умрелия трябва да се даде всичко, каквото е обичал, е и обичаят в с. Попинци: „...например, ако е цигулар, слагат му и *цигулката*, ако е ученик – чантата с *книгите му*".

В югозападните краища на старец мъртвец поставят в дясната ръка *броеница*, а на млад – сдиплена шамия (кърпа за забрадка); на гърдите му слагат кръстче от свещ и монета върху него. Ка-

то отнесат мъртвеца на гроба, кръстчето слагат на устата му (Подв. – Карн.). На места оставят в ковчега и *икона* (Шапкарев, 1891, с. 140). Броеница поставят и в много краища на България, ако покойникът е имал обичай да употребява такава.

В някои села в устата на умрелия слагат *тамян*, другаде – пара и маслина в ръцете му слагат, а на някои места – кърпи за лице.

В с. Шишенци, Кулско, казват, че погребението се извършвало със заравяне и на цяла *жива котка*. Каква цел се преследва с това, жителите не могат да обяснят. В с. Чурек (Елинп.) заедно с тялото заравят и *стомна с вода*, „да си пие умрелият". А на жени специално слагат в гроба и игла, конец и гребен (Парашкевов, 1907, с. 380). По-особен дар представлява желязното клинче, което по обичай (във Велес) поставят в ръцете на покойника, за да отваря с него врати на онзи свят (Ецов, 1896, с. 175).

3. Почти редом с всички дарове на умрелите се дават и *пари*. Обикновено парите се слагат в джоба на погребания или в пазвата му, а в много случаи направо в погребалния ковчег, или се хвърлят в гроба при пускане на тялото. Обикновено винаги с парите се дава и назначението им. Най-общо на тези пари се гледа както и на другите предмети от първа необходимост, които оставят при мъртвия. По-конкретно: слагат ги, за да има с какво да си плати дълговете, ако дължи на някой по-рано починал[70], за да си плати пътя, или само за преминаване през мост[71], да се откупи на някои

[70] Вакарелски, 1935, с. 409; Цепенков, 1892, с. 143.

[71] Кепов, 1936, с. 109; срв. и Ангелова, 1931, с. 134, 135; Захариев, 1935, с. 261; Чилев, 1923, с. 108, 109.

места за греховете си[72]..Не по-рядко осмислянето е по-широко въз основа на функцията на парите въобще – от плащане на дългове, почерпка, преминаване през граница (Генчев, 1974, с. 292) до купуване имот на онзи свят (Филиповић, 1939, с. 457).

По-рядко монета се връзва на пръста на мъртвия или се слага в устата му (Раковски, 1857, с. 172). Последното се тълкува и като мярка срещу превъплъщаване (вж. тук, V гл., М).

Силата на обичая добре илюстрира Д. Маринов с примери от Северозападна България, където присънванията на мъртъвци се обясняват често с това, че мъртвите не са били удовлетворени при погребението. Вярват, че мъртвият се присънва, ако в гроба му не е била сложена пара, разказва се за повторно разкопаване на гроба, за да се сложи там пара (Маринов, 1892, с. 254).

4. Както стъкмяването на мъртвия с ново или чисто, дори венчално облекло, така и по отношение на даровете обичаите при всички славяни в основата си са еднакви.

У сърбите, хърватите наред с мъртвеца се слага съдина с вода, „да би се душа покојникова окупала и освежила" (Шневајс, 1929, с. 263). На млади мъртъвци, особено на млади снахи или моми, хърватите обличат по няколко еднакви дрехи, а има случаи, когато добавят и по няколко костюма от чеиза им (Zenžo, III, 1880, с. 31). В Ресава слагат всичко, каквото покойникът е обичал за ядене и пиене, инструмент за свирене, ако е имал такъв, бръснач, огниво, гега (ако е овчар) да има с що „да тера стоку на оном свету", а на старците – тоя-

[72] Басанович, 1891, с. 103; Чилев, 1923, с. 109.

га да се подпират, на децата – играчки, на девойките – ръкоделие, огледало и др., на католиците – икона и светена вода[73]. Слагат също любимите на покойника предмети: бастун, плоска с ракия или вино, тютюн, кибрит, свирка (ако е бил свирец), а на жена – хурка, вретено, игла за плетене (Милошевић, 1940, с. 232). Подобни са обичаите и на власите в Източна Сърбия (Арангеловић, 1958, с. 121).

Интересно е, че дори у някои югославски народи в гроба слагат и *модели на оръдия* (Шневајс, 1929, с. 268). Това е близко до обичая у някои българи и у русите, които поставят в гроба моделче на стълба[74]. Сърбите внимават *да не се сложи в гроба нищо кожено*, обичай, който спорадично се среща и у българите[75].

Източните славяни също оставят при покойника всичко необходимо за живот, за работа, за игра[76]. Например украинците в Карпатите при погребение на малко дете поставят в гробчето му яйце, та душата, като напусне тялото, да се забавлява с него (Bogatyrev, 1929, с. 113).

Подобни по същност са и обичаите на западните славяни. В Полша на мъж слагат лула, тютюн, дори и напитки (Falkowski-Pasznicki, 1935, с. 78). В Лухачовско – Чехословакия, покрай другите

[73] Матић–Бошковић, 1962, с. 172, 173, 187; Дробњаковић, 1960, с. 161; Милошевић, 1940, с, 231, 232.

[74] Парашкевов, 1907, с. 380; Зеленин, 1914, с. 372; Zelenin, 1927, с. 332.

[75] Парашкевов, 1907, с. 380; ZbNŽO, III, 1880, с. 31; Шневајс, 1929, с. 265.

[76] Кузеля, 1914, с. 121, 195; Bobk, I, 1889, с. 209; Niederle, 1911, с. 244; Зеленин, 1916, с. 1204; Mahler, 1936, с. 659; Zelenin, 1927, с. 323.

дарове на умрелуте слагат и гребен, „за да имат с какво да се решат там, гдето ще бъдат“ (Václacik, 1930, с. 377). Освен всичко необходимо за всекидневния живот в Словакия има случаи, когато при погребение отварят и конюшната или обора, за да вземе покойникът каквото обича (Bednarik, 1939, с. 68).

У румънците в Банат, за да не се връща мъртва жена от гроба, поставят в ръката ѝ вретено, та да преде, а на мъж – лулата му да пуши (Според Celcea, J. Obiceuri în legătură cu viaţa omului în Pataş si Borovenii – Vechi-Caraş. – Revistă de folclor, 1958, № 3, с. 3, 77) (Цит. по: Banaţeanu, 1962, с. 446).

У екзотичните народи обичаят да оставят в гроба различни припаси и съоръжения също е познат[77].

5. Древните славяни също са слагали *ястия* в гробовете. В архаични женски гробове на индоевропейски народи са намирани и *хромели*, и *прешлени за вретена*. В унетиските гробове от бронзовата епоха обикновено има пред скелета гърне, което е съдържало някаква храна или е предназначено за употреба в такъв смисъл от покойника, а устройството на гроба има някои белези на жилище. Всичко това говори за известна представа у човека от тази епоха за живот и след смъртта. Такива податки дават и добре проучените от археолозите античните египетски и тракийски гробници[78].

Както у някои древни народи, така и у старите славяни и при трупоизгарянето след събирането на пепелта са слагани и подаръци, които да

[77] Hirt, 1907, с. 493; Niederle, 1911, с. 242; Neustupný, 1946, табл. XXVII – а и б.

[78] Neustupný, с. 110; срв. и Schrader, 1917, с. 113, 121.

служат на мъртвия на онзи свят. Със същата цел жената, слугите, конете и псетата са били убивани и заривани заедно с пепелта. Количеството на даровете за мъртвеца у древната аристокрация са били толкова много, че например Солон е наредил със закон на древните гърци да не се слагат повече от три дрехи на мъртвеца[79].

6. Между даровете на покойниците важно място заемат и *оръдията на труда* като сърпове, както на някои места се спомена за игли, ножове, секири и др. Значението на тия оръдия е твърде ясно в духа на народното мислене: да служат на покойниците за упражняване на съответните трудови действия в задгробния живот. Още в предисторически погребения се намират каменни сечива и други оръдия. Има гробове от желязната и бронзовата епоха, в които е намирана дори и колата на покойника (Hirt, 1907, с. 493). Археологическите находки в земите на съвременните славянски народи също потвърждават тази традиция[80], у българите тя е засвидетелствувана рядко (Иречек, 1884, с. 9), в Разложко в гроба на майстори дюлгери се слагала тесла, а в Охридско в женските гробове – сърп, така че да се вижда над земята само върхът му.

Прави впечатление, че през миналия век твърде често по надгробните кръстове и плочи у нас се изобразяват характерни за погребания оръдия на труда: ножици, аршин – за шивачи, гега, кавал – за овчар, палешник, и дори цял орач – за земеделец. Колкото и това явление да е с биографски-

[79] Niederle, 1911, с. 240; Велков, 1939, с, 266 сл.; Coulang, 1908, с. 9.

[80] Zelenin, 1927, с. 323; Третьяков, 1948, с. 72.

епитафен характер, все пак то отразява и идеята за дарове на покойния и е показателно за силата на традицията.

Основният първоначален смисъл на всички дарове, които отразяват вярата в задгробен живот, подобен на живота на земята, личи най-вече в ония дарове, които са професионални съоръжения.

В духа на трудовопроизводителните условия за съществуване всеки народ оформя и своята идея за необходимите на покойника дарове. Например в гробовете у сърбите са намирали сърп и брадва под скелета (Филиповић, 1967, с. 70). В Сибир, където основни поминъци са ловът и животновъдството, са убивани диви животни (Зуев, 1947, с. 67).

У войнствуващите народи, или по-скоро в исторически периоди, през които войната е била преди всичко необходима за съществуването им, в мъжките гробове са слагани най-необходимите им оръжия. В славянски погребения към VIII в. се срещат цели войнишки доспехи: шлемове, ризници и др. (Рыбаков, 1948, с. 72). Тюркските народи са заравяли заедно с умрелия мъж и коня му, а често пъти и повече коне, а татарски ханове през XIV в. – дори и цели обзаведени шатри (Фехер, 1926, с. 87, 103). Същата основна идея, че вещите служат и след смъртта, у някои народи в Азия е давала възможност за уреждането на същински музей от пълни въоръжения.

У някои от древните народи е познат обичаят заедно с покойника да се погребва и неговата съпруга. Широко известна е например насилствената или доброволната смърт на съпруги или робини у древните траки[81].

[81] Кацаров и Дечев, 1915, с. 9, 10.

Подобни сведения има и за славяните, разбира се, в по-скромни размери (Niederle, 1925, 248-253 сл.). Въпросът, който разглежда Нидерле, дали смъртта на съпругите е била доброволна или по принуда, също не е важен. В случая е важно гледището, което е било и основа на този обичай. Жената е била обикновена вещ, с която мъжът също е трябвало да разполага в задгробния си живот.

Всички приведени примери показват недвусмислено, че слагането на оръдия на труда при мъртвия трябва да се тълкува с оглед на представата, че задгробният живот на мъртвите е подобен на земния. Сложените оръжия и оръдия са в зависимост от поминъка на съответния народ или пък са за отбрана на мъртвия от зли духове, както смятат Фрезер, Тейлър, Веселовски и Д. Матов (срв. Матов, 1893, с. 994).

8. В такъв аспект трябва да се разглежда и слагането на пари при мъртвия. Всички народни тълкувания на обичая водят до едно основно вярване: парите са едно от най-необходимите средства за уреждане на много въпроси в земния живот. Много естествено е в порядъка на всички други средства за облекчаване на умрелия в задгробния му бит да се дават и пари. Явно е, че обичаят да се дават пари на покойници, независимо как – в ръка, в джоб, в уста и други, е възникнал при разните общества и народи във времена, когато у тях паричната система е била твърде позната и упражнявана.

Това е преобладаващото народно схващане и у сърбите, и у хърватите: в Пожаревацко – „да се плати при влизането в ада“; в ръката или в джоба сложени парите служат, „за да си купи покойният място на онзи свят или да си плати превоз за острова на душите“, да си плати къщата[82].

У словаците в Моравия парите в ковчега се смятат като награда за отглеждане и щастие в пчеларството (Niederle, 1922, с. 694, 698). Много често обаче народът там ги смята като откупуване имота на покойника, та да няма той за какво да се връща. В някои райони дори разсичат на прага монета и едната половина, която отхвръкне навън, се слага в ковчега на мъртвия с думите: „Откупвам имота ти, та немаш вече право на него.“ Другаде у словаците парите се дават за превоз на онзи свят (Myartan, 1953, с. 116). Интересно е, че на някои места в Словакия в ковчега на покойника слагат *платно* като заплащане за оставеното имущество, с платно дори заплащат и някои услуги по време на погребението (Bednarik, 1939, с. 74). Словаците и чехите дават редовно „пари за превоз“ на покойника[83]. У поляците назначението им е по-неопределено – „за да се откупи душата“ (Falkowski – Pasznicki, 1935, с. 78).

За откупване на гробното място са предназначени парите, които се слагат в погребалния ковчег. Това има особено значение за белорусите, ако при изкопаването на гроба се попадне на човешка кост[84]. Подобно е и при украинците[85]. Спо-

[82] По Чилев, 1923, с. 113; Дробњаковић, 1960, с. 161; Шневајс, 1929, с. 268; Милошевић, 1940, с. 232; срв. и Филиповић, 1955, с. 130; Ђорђевић, 1933, с. 89; Филиповић, 1961, с. 106.

[83] VácIavik, 1925, с. 227; VácIavik, 1930, с. 378; Bednarik, 1939, с. 71.

[84] Moszyński, 1928, с. 210; срв. и у Зеленин, 1914, с. 355; Зеленин, 1915, с. 585.

[85] Kміm, 1915, с. 163; Кузеля, 1914, с. 122, 150.

ред Богатирев украинците в Карпатите дават пари на умрелия с различни обяснения: за откупване място в гробището, за откупване на греховете си, за превоз към онзи свят и за откупване на живите от нова смъртна опасност (Bogatyrev, 1929, с. 115).

Обичаят у русите се осмисля и като откуп за имуществото, оставено на живите, и „като пари за превоз", и като откуп изобщо[86].

В Молдавия парите се смятат като заплащане на смъртта, за да не задържа покойника по пътя за рая (Зеленин, 1916, с. 10, 89).

У арумъните, както и при гърците малката монета („aspru"), която слагат в устата на умрелия, според Вайганд била за Харон. В Южна Албания слаганите в гроба пари се наричат „δαναχή". Тия пари се дават на умрелите – в Дурацу, – слагани в устата, а в Малесия – в ръката, с цел да се заплати с тях превоз към другия свят[87].

Изобщо като дар в едно време, когато играят голяма роля в обществено-икономическия живот на хората, парите заемат важно място в погребалните обичаи не само у славяните, но и у всички европейски, а и извъневропейски народи[88].

У нас първичното значение на парите, слагани при умрелия, почти шаблонно се тълкува от учените като отражение на древногръцката легенда за Харон, който превозва душите през задгробната река Лета срещу възнаграждение. Още Г.

[86] M a h l e r, 1936, с. 649; Z e l e n i n, 1927, с. 232; З е л е н и н, 1914, с. 311; З е л е н и н, 1915, с. 586.

[87] W e i g a n d, 1895, с. 200; G e n n e p, 1909, с. 220; H a h n, 1854, с. 151, 199; Ч а б е й, 1936, с. 310.

[88] L o o r i t s, 1932, с. 187; G e n n e p, 1909, 219–220; срв. L i p p e r t, 1882, с. 401; A n d r e e, 1896, с. 229; L o o r i t s, 1932, с. 195.

С. Раковски в „Горски пътник" е на това мнение, като сравнява нашия обичай да се слага пара в устата с обичай у древните гърци, които „гуждали в уста всякому мъртвецу по едно дукату (όβολον), за да плати Харону подвоз у пъкъл" (Раковски, 1857, с. 172). И след него тръгва това разбиране по найлесния начин и за любители, и за изследвачи. Й. Басанович в студията си за бившия Ломски окръг, цитирайки народното вярване за откупване душата с тези пари, добавя, че от туй се виждало, че народът бил забравил първоначалното му значение – за Хароновия превоз. На същото мнение остава покъсно и А. П. Стоилов в студията си „Пари за превоз", непоколебим защитник на тази теория през 1923 г. е П. Чилев със статията си „Следи от антични вярвания за Харона у балканските народи". Романтиката на това станало след Грим шаблонно обяснение като първично вярване се поддържа в науката тук-там до много късно. Така мисли и албанският етнограф Е. Чабей за обичая у албанците (Чабей, 1936, с. 310).

У другите славянски народи съществува колебливо, неустановено мнение, често пъти в полза на тази романтика. Учените виждат във вярването християнска модификация, в която от XV в. Харон е заменен със св. Петър, а „парите за превоз" – с данък на св. Петър (tributum Petri)[89]. Л. Нидерле през 1922 г. задава въпрос за този обичай: дали това е преживелица на стара традиция, или е по-късно литературно влияние, без да даде категоричен отговор (Niederle, 1922, с. 698). Същият въпрос пов-

[89] Вж. още Б а с а н о в и ч, 1891, с. 103; С т о и л о в, 1900, 452–455; Ч и л е в, 1923, с. 107 сл., 113.

таря и ученикът му К. Хотек и вече решително отговаря мотивирано, че може да е остатък от времената, когато славяните са били още езичници, с което е съгласен и А. Вацлавик. Последният формулира, че първично езическият смисъл на пари за превоз е променен в някакво си отплащане за стопанство, да не мре домашният добитък.

Подобно схващане през 1931 г. разкрива и Е. Шнеевайс за погребалните обичаи у лужичаните[90]. Но тук понятието „езически остатък" още не изключва древногръцкото, легендарното разбиране. В този смисъл е категоричното изказване на Н. Харузин през 1905 г., че „известният обичай на древните гърци да слагат в гроба заплащане за превоз през река при задгробното пътуване е само приспособено към новите условия на бита, когато паричното заплащане е изместило натуралната обмяна (Харузин, 1905, с. 261, 262). Това е и правилното материалистично становище по въпроса.

Има и друго тълкуване на парите, давани на умрелия, именно: издължаване към покойника за оставеното от него наследство[91], което има основанията си в много от обясненията на разни народи. То е крачка напред в сравнение с това на Е. Роде, който вижда широкото разпространение на легендата за Харон в Европа. Според него под влияние на класическата литература чрез образованите среди това схващане е минало у народите. То е заместило по-стар обичай да се дава символичен *подарък* на умрелия (Rohde, 1905, с. 306, 307).

[90] Václavik, 1925, c. 227; Václavik, 1930, c. 378; Schneeweis, 1931, c. 84.

[91] Schrader, 1917, c. 121; Mjartan, 1953, c. 116.

Интересно е и твърдението на А. П. Стоилов, че у много азиатски и африкански народи съществува обичаят да се слагат пари в гроба, но то няма „никаква връзка с класическия свят". У тях има представа изобщо за плащане на онзи свят и за превозване през река (Стоилов, 1900, с. 455).

Твърде характерна и важна с оглед разбирането на обичая е преживелицата у словаците да се дава платно вместо пари – да се заплаща с платно. Това крие в себе си прастара форма на заплащане, когато платното у тях е играло ролята на монета.

Впрочем за това говори и коренът на гл. *плащам, платити.* Остава неясно различното осмисляне на плащането: за дълг, за превоз, за откупване от нещо и др. Във всеки случай става по-ясно, че плащането за превоз през река, още повече от Харон, е късно наслоение у нас и у другите славяни, дошло може би по книжовен път още в средновековието.

Шеста глава

ОТНАСЯНЕ ДО ГРОБА

А. ИЗНАСЯНЕ НА МЪРТВЕЦА. ПОЧИСТВАНЕ НА ЖИЛИЩЕТО. ПРОЦЕСИЯ ДО ГРОБА

1. Обикновено мъртвецът е погребван у българите на другия ден след издъхването, *като се изчакват 24 часа*. Преди време като редки изключения са се допускали погребения в деня на смъртта или на втория ден след нея, т. е. повече от 24 часа[1]. В никакъв случай мъртвецът според народа не бива да пренощува у дома повече от две нощи. Българите, преселени в Южна Русия, погребват децата в същия ден, защото душата им е безгрижна, а старците – по-късно (Державин, 1914, с. 149).

Нормално починалите по правило се изнасят за погребение *през вратата*, през парадната, ако има такава. Само в едно село (Досп. – Сам.) е отбелязано, че „четвороженците", т. е. такива, които през живота си са се женили четири пъти, се изнасят не през вратата, а *през дупка, изкъртена нарочно за това в стената* на жилището (Марков, 1895, с. 267). И още един подобен случай: „Който умре, когато тримири, такъв го изнасят през прозореца" (Добр. – Толб.). Смята се за срамно и грешно да се изнасят покойници през прозореца. Други случаи, които да потвърждават казаното у П. Парашкевов: „Преди време у нас мъртвото тяло изнасяли през прозореца или през съборена част от стената" (Парашкевов, 1907, с. 399), не са записани.

[1] Филиповић, 1937, с. 483; Державин, 1914, с. 149.

У сърбите, когато изнасят покойника от къщи, откачват вратата, или дворската порта не бива да се отваря; хората си изкъсват дрехите да прескачат над вратниците. Мнозина са се опитвали да посъветват свещеника да не постъпват тъй и да отворят портата, но само един да каже „не", особено жена, и молбата на хората, и съветът на свещеника пропадат[2].

Обичаят е известен и в Полша (Fischer, 1921, с. 259). В Северна Русия изнасят мъртвеца през прозореца с ясното намерение да не се върне той; или през задната врата, или през задния двор (Zelenin, 1927, с. 324). Това са вършели и древните руси, така са изнесли тялото на св. Владимир (Niederle, 1911, с. 244). Н. Харузин привежда много подобни примери у други народи и съобщава, че в някои италиански градове до последно време почти във всяка къща имало особен изход за изнасяне на умрелите (Н. Харузин, 1905, с. 199).

Имайки предвид обичая у много сибирски народи да внасят убития собол не през вратата, а през пробита в стената дупка, Д. Зеленин пише: „Смисълът на този обичай е ясен: душата на звяра... не бива да намери входа на жилището. Напълно подобен обред става и с покойника човек у много народи" (Зеленин, 1930, с. 53, срв. и Анучкин, 1890). Обяснението е логично и правилно. Всъщност целият обичай е едно магично заблудително действие.

2. Общ обичай е веднага след като изнесат мъртвеца, *да измитат жилището*, гдето е бил[3]. На

[2] Влаховић, 1939, с. 105; Филиповић, 1961, II, с. 258, 259.

[3] Генчев, 1974, с. 293; Державин, 1914, с. 150; Басанович, 1891, с. 104; Вакарелски, 1935, с. 407; Даскалов, 1891, с. 92.

отделни места, както е в Ломско, мете сираче, което държи в ръка свещ (Басанович, 1891, с. 104).

Докато не дигнат умрелия, не метат, да не изметат и други, за да не почине още някой (Вакарелски, 1935, с. 407). Като дигнат мъртвия и чак като отидат на гробищата, тогава измитат и *замазват* с нова пръст, та да е чисто. И така на почистеното слагат трапеза (Дебр. – Толб.) (срв. Генчев, 1974, с. 293).

В Охридско и Кулско след погребение подът на къщата не се измазва до 40 дена или у някои до 6 месеца, дори до 1 година, даже ако този под съвсем се е издънил и между подовите дървета има цели дупки. Онези, които се сетят да вземат при погребението, преди да са заровили мъртвеца, пръст от гроба и с нея да измажат пода след изнасянето на мъртвеца, могат да мажат винаги след това къщата. Неметенето на жилището до изнасяне на мъртвеца се спазва също у чехи, словаци и у източните славяни[4].

Тълкуването на народа за измитането е в някои случаи като чисто хигиеничен акт. То е явно по-ново от осмислянето: „да се измете" злото, което предстои, според вярването на народа като следствие от пребиваването на душата на умрелия тук, на земята.

Замазването на пода и преливането на мястото с вино или светена вода имат същите значения. Слагането на разгорели въглища на пътната врата след изнасяне на мъртвеца (Матов, 1893, с. 173) има смисъл на магично отделяне на душата чрез

[4] Falkowski–Pasznicki, 1935; Mahler, 1936, с. 663; Зеленин, 1915, с. 909, 910; Zelenin, 1927, с. 324.

препречването ѝ да мине през вратата. В Дропла (Толб.) идеята е „да не тръгне берекет с умрелия". В Родопите с преливането се цели да се измие кръвта от меча на св. Архангел (Шишков, 1906, с. 9).

3. По правило като неизменим канон покойникът, ориентиран с краката към изток, се изнася от къщи и отнася до самия гроб с краката напред. Това е закон, отбелязван рядко от етнографите именно като санкция на църквата, а не като творчество на народите. У нас това изнасяне е всеобщо и „да те понесат с краката напред" е клетва за смърт. Все пак тук-там този начин на изнасяне е споменат, може би повече за народната му интерпретация: ако не е напред с краката и някой друг ще умре от семейството.

Обичаят е познат и на другите славянски народи. У поляците и словаците в Морава го осмислят като мярка срещу връщането на мъртвия вкъщи[5].

4. Там, където гробището е близо до селото, мъртвото тяло се *отнася на ръце*. За тази цел си служат с носило, сковано от дъски, което обикновено се пази в черквата. В някои места то има формата на сандък за талига, снабден с четири крака и четири дръжки. Краката служат да се слага носилката на пътя, когато свещеникът трябва да прекади мъртвия, а дръжките – за да бъде носена от четирима (Маринов, 1892, с. 232). Носилката може да е направена от два пръта, изплетени помежду им с въже, или от дъски.

Където покойникът е в ковчег, отнасянето става на ръце от четирима, като ковчегът се сла-

[5] Poniatowski, 1932, с. 331; Niederle, 1922, с. 701; срв. и Gajanková, 1956, с. 300.

га на два напречни лоста, държани от по двама (срв. Колева, 1967, с. 144).

На носило мъртвецът се носи от четирима мъже. Дръжките на носилото често са сложени на раменете. Така е носен и ковчегът на св. Ив. Рилски според фреската на Н. Образописец в черквата на скита Орлица над с. Рила. Има дори поговорка клетва: „Да те дигнат со четворица", „Да те дигаят четворица", „Да даде бог да те носат четворица" (Ецов, 1897, с. 162, 163).

В миналото на някои места мъртвите са отнасяни в черга и с нея са слагани в гроба или пък носилото е от рогозка, която след заравянето на гроба се оставя върху него (Филипович, 1939, с. 458).

Този начин на отнасяне на мъртвия до гроба е повсеместен не само у нас. Но понеже не съдържа обредност, рядко е отбелязван от етнографите. Така за Югославия Дробнякович е обобщил: „Мъртвецът се отнася до гробищата с носилки от недялани дървета и несковани с гвоздеи, но свързани с въжета. И онзи, който ги е свързал, той трябва да ги развърже" (Дробњаковић, 1960, с. 161).

Според А. Фишер носенето на покойниците на ръце е по-ново явление, отколкото откарването с кола и е възникнало под влияние на християнството (Fischer, 1921, с. 281). Това мнение не е приемливо.

5. В много села *при откарването на покойника с кола* в нея се качват и близки на покойника жени, за да го оплакват по пътя. В Толбухинско на роговете на воловете се завързват бели кърпи в знак на траур.

Колата за откарване на мъртвия се запряга както обикновено. Според Ф. Щраус за откарване на мъртвите до гробището запрягали биволи (Strauss, 1898). Това навярно не е нарочно обредно, а поради това, че тия животни се впрягат всекидневно.

Обикновено, ако мъртвецът е младеж, го отнасят на ръце младежи, за разлика от женените, които са откарвани с кола[6].

6. Само в някои села на Северозападна България доскоро е спазван обичай покойникът да се откарва до гроба *на шейни* без оглед на годишното време. Откарването до гробищата става с шейни и в селата Осеновлак и Редина, Софийско[7].

На запад от нас, в Югославия, употребата на шейни в такива случаи е много по-честа[8]. Там е регистрирано и вярването, че е грешно, срамно мъртвият да се тръска на кола при превоза (Филиповић, 1940, 177–179).

У източните славяни такова превозване е зарегистрирано още в XI в.[9] Според О. Шрадер у руситe обичаят е взет от северните им съседи (Schrader, 1917, с. 129). М. Гаваци го смята за старославянска традиция, а може и още по-архаична, щом е бил познат и в Древния Египет (Gavazzi, 1966, с. 150). Така или иначе, за славяните обичаят е безспорно прастарата им традиция, а задържането ѝ до днешно време се дължи и на вярването, че при

[6] Срв. и Генчев, 1974, с. 293.

[7] Генчев, Арх. ЕИМ 360 II, 45–49; Wakarelski, 1965, с. 282.

[8] Дробњаковић, 1960, с. 161; Андрић–Матијевић, 1969, 45–58; Матић–Бошковић, 1962, с. 177; Филиповић, 1933, с. 132; Филиповић, 1952, II, с. 346; Филиповић, 1955, с. 130; Gavazzi, 1969, с. 15.

[9] Niederle, 1911, 269-271 сл.; Zelenin, 1927, с. 325.

возене покойникът не бива да се тръска, както казват някъде в Западна Сърбия, а не само на терена[10].

7. Процесията на пренасянето от дома до гроба у българите се образува от всички роднини и близки, от свещеника и лице, което начело носи кръст. Редът е: кръстоносеца, свещеника, мъртвеца (носен или на превозно средство), най-близките и след тях другите сродници. На места се смята, че „който има скоро умрял от семейството, трябва да ходи на всяко погребение, защото при пренасянето на мъртвеца към църквата всички мъртви се качват на едно дърво и гледат да видят своите роднини“ (Тр.). Интересно е допълнението към процесията в Кюстендилско – Пиянец: ...„найпосле натоварените с провизии кон и двама души, които носят на дърво котлите с варената гозба. По целия път до гробищата *високото виене* от страна на близките по родство жени не престава: инак хората биха казали, слабо жалили мъртвеца, защото малко му вили. И така – до затрупване на гробната яма. След това поставят на земята, близо до гроба, дълги месали, слагат хляба и гозбите и се започва пиене и ядене, догдето языците се развържат и тъжното настроение изчезни, освен в душите на домашните“ (Захариев, 1948, с. 216).

8. В изпровождането на мъртвеца до гроба в някои места не участвуват овдовелият, когато погребват жена му, с оглед на повторното му оженване, както и майката, когато погребват първата ѝ

[10] Срв. и у Ясна Андреич Матийевич за вярването, че мъртвецът при превоза му до гроба не бива да се друса (по Andrejic, 1971, с. 125).

рожба[11]. На някои места не допускат също младоженци и бременни да отиват на погребение и да придружават мъртвеца до гробището, защото било „грехота“ и „за да не са им жълти децата“[12]. В миналото е отбелязан случай (Огн. – Гоц.), когато дори и домашните не придружават умрелия, когото изпращат само свещеникът и гробарите.

9. В някои райони на Родопите връзват кърпа на дрянова пръчка и я носят пред мъртвеца (Момч. – См.). Другаде на всеки кръстопът до гробището шествието спира и попът чете молитва, за да се даде възможност на всички, които не могат да дойдат до гроба, да се опростят с покойника (Гов. – Сам.). На други места оставят мъртвеца, за да си починат. Тия почивки били „небесата, през които душата трябвало да премине“ (Шапкарев, 1891, с. 143).

По време на тия почивки българите в Южна Русия слагат под ковчега на земята пари, което по вярването означавало заплащане мястото за почивка – един вид мъртвецът почива на своя земя. Освен това пред ковчега носят къс платно, което простират напреки на пътя, та след всяка почивка всички от шествието да минат през него. По пътя каруцата спира на 3, 9 или 12 места (според възрастта, пола и общественото положение на мъртвеца), за да се извършва опело от свещеника. При всяко спиране постилат пред колата кърпата – „пътненака“, която са откачили от вратата, преди да тръгнат, а близките му пускат вър-

[11] Басанович, 1891, с. 102; Чачаров, 1894, с. 118; Шапкарев, 1891, с. 153, Спространов, 1898, с. 67.

[12] Ецов, 1896, с. 175; Генчев, 1974, с. 293,

ху нея дребни пари. След молитвата колата минава през кърпата, която веднага вдигат така, че парите се пръскат на земята. Като влязат в гробището подаряват кърпата на някого от присъствуващите (Державин, 1914, с. 151, 152). В Добруджа на всеки „под" (място на спирането) подават на присъствуващите по една нова кърпа и върху нея кравайче и 2-3 лева. При тръгване на колата пак пръскат по земята дребни пари (Стойкова, Архив...) или спират на 3 кръстопътя, на 9 или на 12 места. На всяко място оставят по няколко дребни монети, бонбони, някъде и по едно кравайче (Генчев, 1974, с. 293). В Северозападна България тия почивки по кръстопътищата в село стават, за да се запазело селото от зло (Маринов, 1892, с. 18).

При откарването до гроба, там където има черква, *камбаната или клепалото бие* през цялото време, също както при известяване, че има мъртвец в селото. Биенето е с рядко следващи един след друг удари. „Камбаната бие на умрело", казват.

На срещнато погребение *се отдава почит чрез ставане на крака и прекръстване, мъжете снемат и шапка.* „Греота е да не се прекръстиш умрен кога ke върви и да не станишкай що седеше" (Цепенков, 1894, с. 7); „където и да се мине с мъртвеца, всякой трябва да се спре и да стои на едно място, докато заминат с процесията. При това застаналият трябва да бъде всякога с лице към мъртвеца, а никога с гръб, па ако ще би приживе да са били най-големи душмани" (Маринов, 1892, с. 258); ако някой мине път на погребение, според вярването във Велес извършва грях и ще умре (Цепенков, 1900, с. 237).

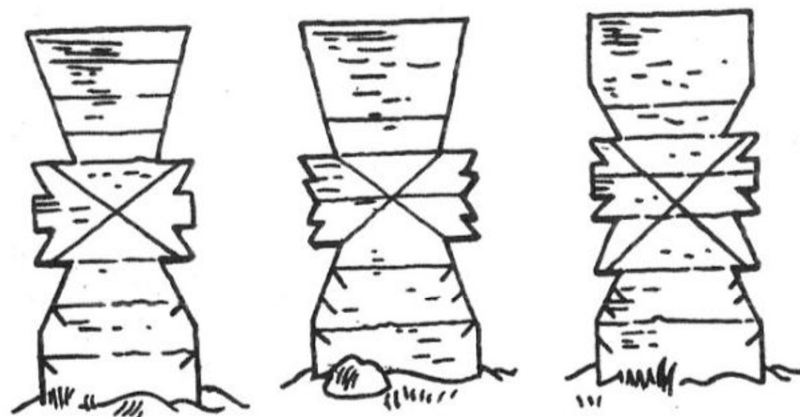
В Ломско, когато срещнат погребение, *заби-*

Откарване на мъртвеца до гробището. В колата – оплакваща жена, с. Славяново, Харманлийско, 1951 г.

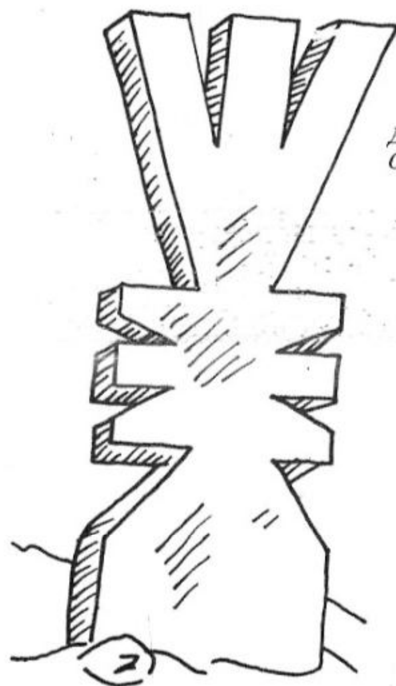
Отнасяне на покойник младеж до гробището, с. Горни Пасарел, Самоковско, 1950 г.

Гроб в с. Дебрене, Толбухинско, 1941 г.

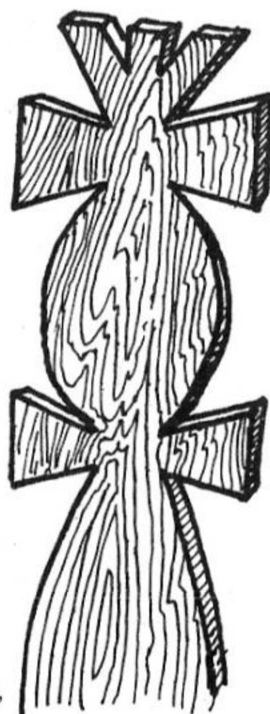
Пресен гроб в с. Световрачане, Софийско, 1971 г.
(Снимка: Л. Маслинков)



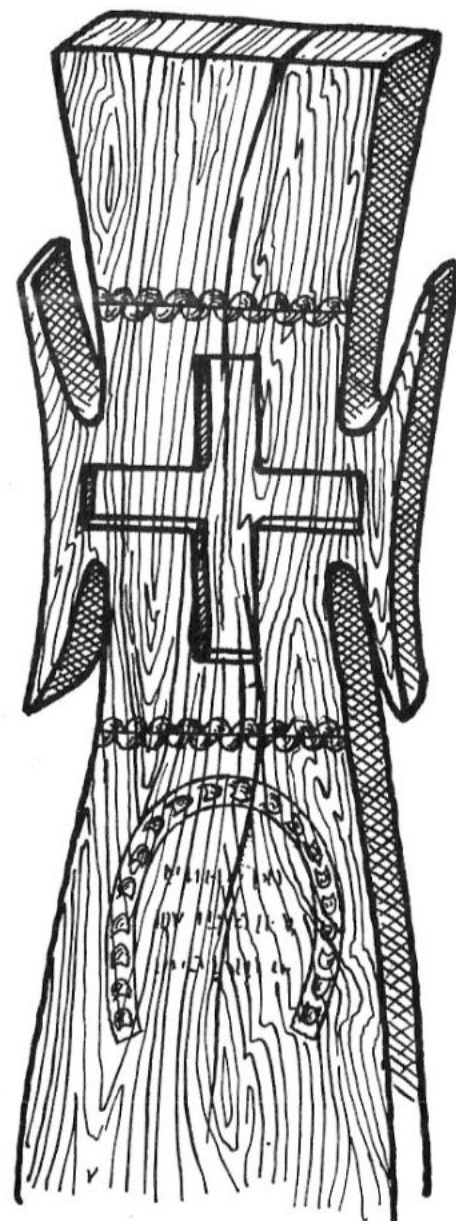
Дъсчени кръстове от с. Българи, Малкотърновско, 1955 г.



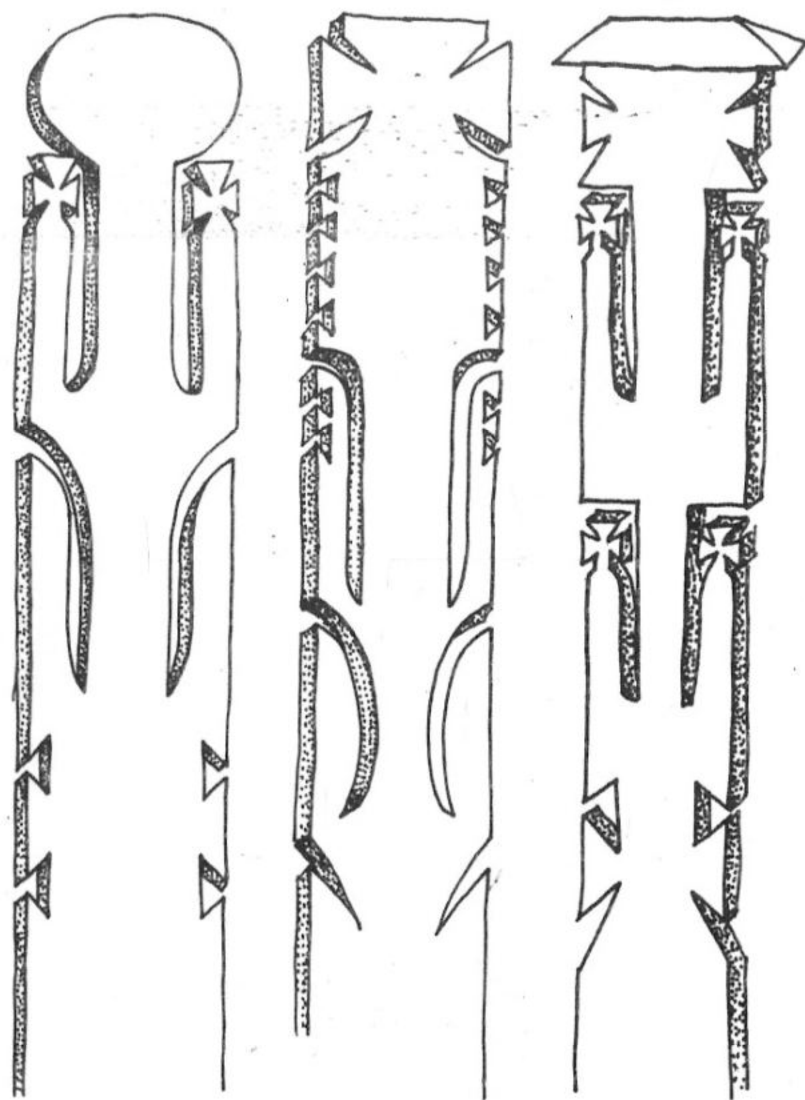
Дъсчен кръст от с. Мала църква, Самоковско



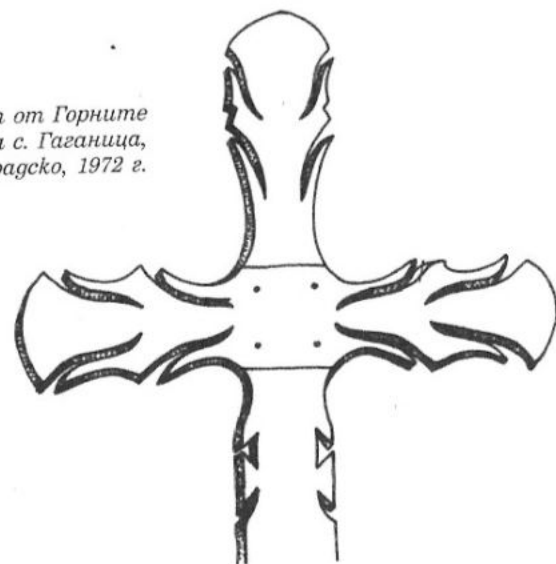
Дъсчени кръстове от с. Белица, Тутраканско, 1941 г.



Масивен дървен кръст в Тутракан, 1941 г.



Дървени „кукли“ от Горните гробища на с. Гаганица, Михайловградско, 1972 г.

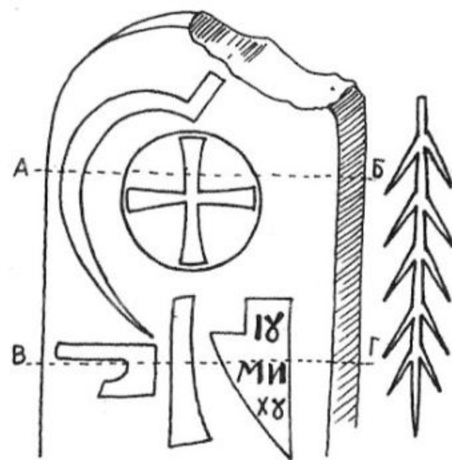


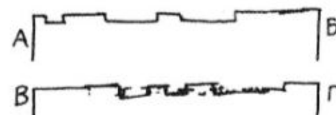
Дъсчен кръст от Горните гробища на с. Гаганица, Михайловградско, 1972 г.

Дъсчена „кукла“ от с. Дюлево, Панагюрско, 1932 г.

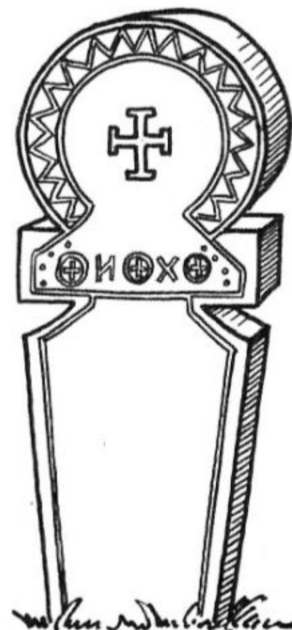
Дъсчена „кукла“ от с. Слатина, Ловешко, 1949 г.

Каменни кръстове от с. Пещера, Радомирско, 1938 г.

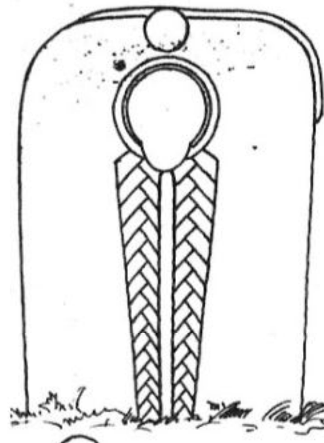




Надгробен камък от с. Дебрене, Толбухинско. На обратната му страна – очертание на косичник



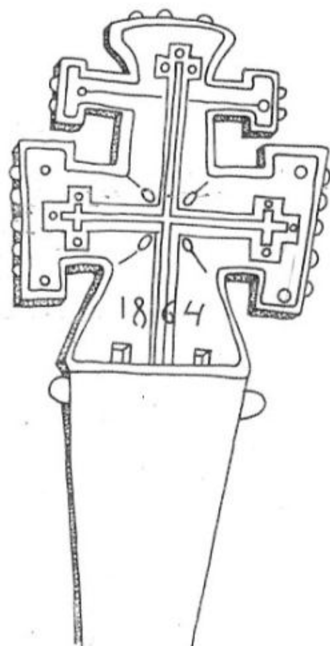
Каменен кръст от с. Старо село, Тутраканско



Надгробен камък от с. Белица, Тутраканско

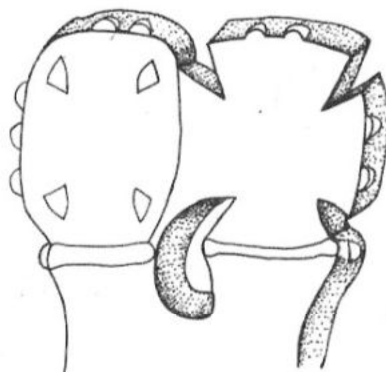
Надгробен камък от с. Алфатар, Силистренско

Каменен кръст от с. Топчии, Разградско, с изображение на женски косичник, ибрик и стомна, 1973 г. (Снимка: В. Вълканова)



Каменен кръст от с. Костинброд, Софийско, 1945 г.

Каменен кръст от с. Кладница, Софийско, 1945 г.



Надгробен каменен кръст на жена и мъж от гр. Своге, Софийско, 1969 г.

Изображение върху надгробен камък от Старото гробище в с. Орлов дол, Тополовградско, с надпис: „Тона Антропова, поч. на 20 ноември 1896 год. Господина Михайлова дек. 15 1897". (Арх. ЕИМ, № 94, с. 44)

Надгробна плоча на Нико Кроткия от 1775 г. в с. Факия, Бургаско, 1955 г. (Снимка: В. Захариев)

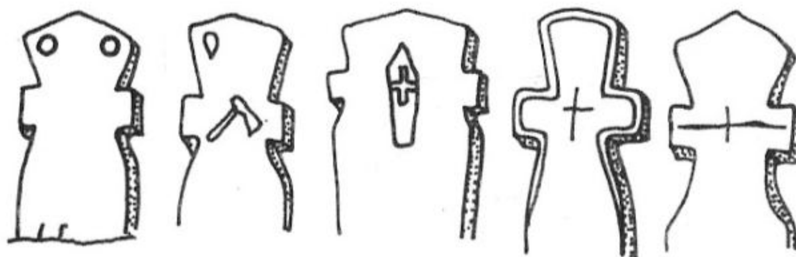
Надгробен кръст на свещеник със символично изображение на храм с камбани – с. Факия, Бургаско, 1955 г. (Снимка: В. Захариев)

Гроб с приготвена трапеза помен на 40-ия ден в с Курило, Софийско, 1969 г. (Снимка: Л. Маслинков)

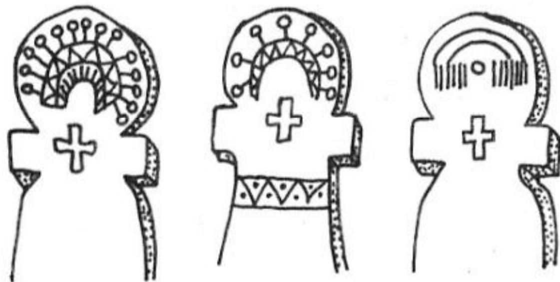
Поменна трапеза върху гроба на 40-ия ден в с. Курило, Софийско, 1969 г. (Свимка: Л. Маслинков)

Обстойване на коливата на задушница в Добруджа, 1892 г.

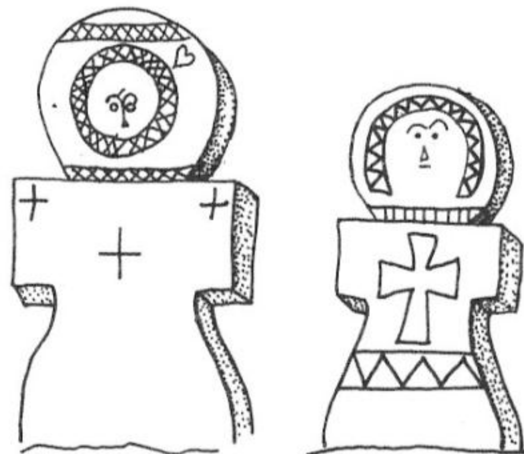
Задушница на гробището в с. Слатина, Софийско, 1921 г. (Снимка: С. Костов)



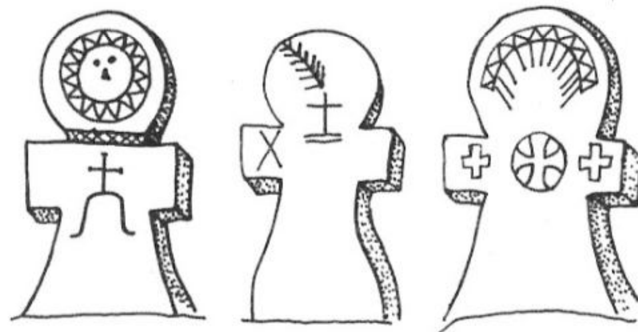
Средновековни каменни кръстове от селища по течението на р. Русенски Лом. Мъжки форми: 1. С розетка в горните ъгли. 2. С малък щит в един от горните ъгли и тесла в средата на камъка.3. С релефен кръст върху изпъкнал щит в средата. 4. и 5. С начертани прости кръстове. (Цит. по Шкорпил, К. Опис на старините по р. Русенски Лом, фиг. 141, 142.)



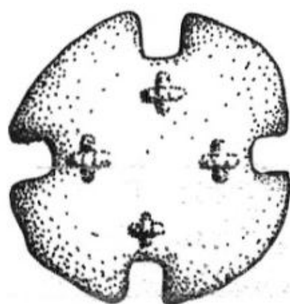
Женски каменни кръстове с украшения на главата и вдлъбнат раменен кръст в средата на камъка. (Цит. по Шкорпил, К. Цит. съч., фиг. 142)



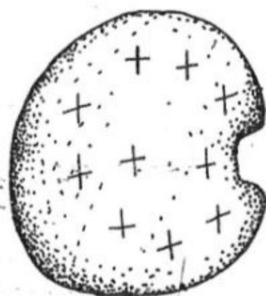
Форми на кръстове за жени. (Цит. по Шкорпил, К. Цит. съч., фиг. 145.)



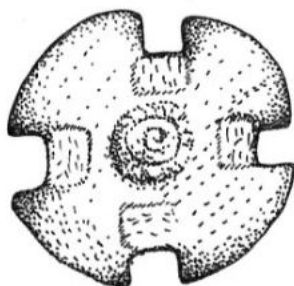
Мъжки кръстове без украшения. Само върху първия има лице с шапка на главата и перо на върха ѝ. Четвъртият е с кръгла форма и с вдълбан равнораменен кръст за издатъка отгоре. (Цит. по Шкорпил, К. Цит. съч., фиг. 150, 151.)



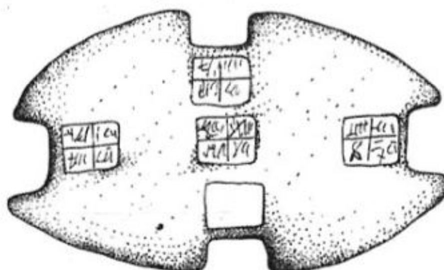
Хляб „кръсник“ за погребение, с. Поповяне, Самоковско



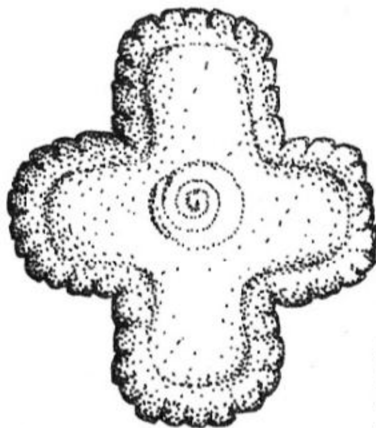
Хляб „леп с ушо“ за погребение, с. Продановци, Самоковско



Хляб „Рангелово блюдо“ за задушница, с. Червен, Врачанско. (Цит. по Маринов, Д. Народна вяра и религиозни народни обичаи. – СбНУ, 28, 1914, обр. 410.)



Хляб „Рангелово блюдо“ за погребение и задушница, гр. Кнежа (Цит. по Маринов, Д. Цит. съч., обр. 412.)



Хляб „Св. Петка“ за погребение и задушница, с. Чупрене, Михайловградско (Цит. по Маринов, Д. Цит. съч., обр. 413.)

ват глог в зъбите си и слагат камъче в пазвата си, „за да бъде в къщата им всичко твърдо и здраво като камък“ (Басанович, 1891, с. 103). Подобен обичай направил впечатление на живковския свещеник във Василиците (Ихт.): „Преди да бъде заровен мъртвецът, всички присъствуващи жени отидоха настрани и затърсиха глодзи или тръни, та си ги забиваха под ноктите или пък се бодеха под ноктите. Като ги попитах защо правят така, те ми отговориха, че било, за да изгонят лошото или умиралката, която може да се е скрила там.“

Ако при погребение завали, то значи за народа, че на мъртвеца е мило за този свят (Тр.), или пък казват, че ще продължи да вали 40 дена (См.) (Шишков, 1889, с. 77).

10. Когато мъртвецът е откарван с кола, на нея се качва някой от домашните, който може да управлява добре воловете, за да тръгнат изведнаж право към гробищата; духват в ушите на воловете и им казват, че носят жив човек, иначе, ако им кажат, че носят умрял, умрелият тежи много; ако по пътя срещнат друга кола, стопанинът ѝ *разменя местата* на своите волове (Баня – Пан.); „ако срещнат волове, макар и да отнасят мъртвеца на ръце, изпрягат ги, духат им в ушите и ги препрягат“ (Ц. Ас. – Пан.). Когато карат умрелия с кола в с. Красново (Пл.) *духат на воловете в ушите* и им казват, че стопанинът им е умрял. В с. Дюлево, „ако возят мъртвец на кола, духат в ушите на воловете, за да вървят леко като вятър, да не им тежи мъртвеца“, а „когато човек умре на път и трябва да го докарат с кола, тогава първом вземат пръст от земята и я слагат на колата, след това духат в ушите на воловете и казват: Стягайте

се, волове, че карате пръст!" (Белица – Пл.). Това е във връзка с вярването, че мъртвият е много потежък от живия. Ако при него се сложи пръст, олеква, защото го приемала земята.

Духването в ушите на добитъка има за начало апотропейно намерение: чрез духване в народната магия при баенето у нашия народ се пропъжда болката, злото. Превпрягането има помощна, магично-заблудителна функция, целеща избягването от злото или по-скоро неговото заблуждаване. Осмислянето „за да вървят леко" е странично и вторично. Във всеки случай обичаят има типично предупределително естество.

Обичаи с прага на вратата на къщата, когато изнасят покойника, у българите няма. Само вратата стои отворена от момента на изнасянето до завръщането на хората от гробището (Захариев, 1918, с. 139), докато в други страни, веднага я затварят, защото и друг от семейството щял да умре[13].

11. Някои от тези обичаи и вярвания са забелязани и у други народи. У сърбите например също спират по пътя, за да си починела душата на покойника (Шневајс, 1929, с. 272). Много широко разпространение има и вярването, че след смъртта човекът става по-тежък[14].

12. При погребение на ерген или мома у българите в много моменти има *сватбени отличия*. На първо място тези отличия са в стъкмяването на покойника. „Ако е мома, слагат ѝ було и тел и бяло

[13] Кагаров, 1929, с. 165; Schneeweis, 1931, с. 89, 90.

[14] Loorits, 1932, II, с. 262; Maninnen, 1922, с. 34; Naumann, 1921, с. 42.

перо за булка" (Бел. – Пл.). Момите, погребани без известни отличителни накити според твърдения на стари хора в с. Алтимир, Оряховско, се присънват па близките си и си искат тези накити. Фрапантен случай дава Д. Маринов от същото село, при който погребана мома е трябвало скоро да бъде разкопана, за да сложат скъпия ѝ близо 2 хил. гроша, „покосняк". Една малка анкета в Пловдивско и Панагюрско показва, че „умрелите моми правят ги на булки, като ги накичват с всички момински накити: гривни, обеци, огърлици и др." (Красн., Кр., Поибр., П. – Пан.). „Правят ги на булки, за да не остане мъка на родителите, че не са ги видели такива", или „с вало, булчино перо и тел, на дясната ръка и пръстен..." (Стр., Дюл., Елш.). В някои села от същите околии не им слагат моминските украшения, „но майките им раздават като на сватба" (Об., Ц. Ас., Д. Л., Белов., Баня, Елш.), т. е. раздават приготвените за момата дарове за женитба. В с. Дюлево оставят в гроба на момата две кърпи „за шафери да се намират".

13. Отнасянето на млади неоженени мъртвци до гробището почти винаги има някои особености на сватбено шествие. В Троян например, когато погребват мома или ерген, в шествието до гроба не се плаче, а свири музика. В Добруджа на погребение на младеж до гроба отивали с музика и там роднините му дарявали присъствуващите като на сватба с ризи, кърпи, престилки и др. В един от разказите на Ил. Волен синът на една майка умира като ученик в гимназията. На погребението „цялото село беше излязло... и нашето отделение, заради Юлка (сестричката му) придружи покойника до гробищата. Откупената музика свиреше отпред –

така майката беше пожелала. Облечените в черно хора бяха побелели от дарове – кърпи, ръкави, ризи. Сякаш това не беше погребение, а някаква зловеща сватба" (Волен, 1973, с. 279).

14. Когато умре мома или ерген, правят им *венец от китки* и *„пряпорник"*. „Ако е мома – и було, и тел, и бяло перо като за булка ѝ слагат" (Бел. – Пл.). Подобно е и в Северозападна България (Рабр. – Кул. и Ч. кул., Хл. – Лов., Сок. – См.). Освен сватбен венец на умрелия неженен момите от селото дори *пеят и сватбени песни* у дома, преди да бъде изнесен (М. ц. – Сам.).

Ако умрелият е годеник, провират през пояса му отстрани дълга кърпа и слагат на дясната му ръка пръстен. Ако е углавена мома, на главата ѝ слагат венец и дувак като на млада невеста. „Турят ѝ пръстен само на лявата ръка" (Кепов, 1936, с. 109).

Когато умре годеник, годеницата му поднася варакосана китка и аглок, а често придружава и погребалното шествие (Дечов, 1905, с. 140). Известно осмисляне на този обичай дават в с. Радуил (Сам.), като умрелите ерген или мома първо ги венчават на земята (с молитви от свещеника), след което се извършва опелото (Ангелова, 1948, с. 203).

15. Венчалните особености при погребение на мома или момък се изразяват и в носене на *сватбена оруглица* до гроба. Според Д. Маринов тя „много се отличава от оруглицата на сватба: при сватба тя е прът с бял и червен плат. Тук тя е цяло малко дръвце с подкастрени клончета. На всяко клонче е забодена ябълка или дуня, позлатени и окичени с венци, и също позлатени китки. Ако е мома, на оруглицата ще има и тел, какъвто се слага и при сватбената. Китките и венците се китат и вият от моми, които в този случай се считат като свахи. Песни в този случай не можах да открия. Казаха ми, че китките и венците са се китили и вили в същото време, когато оплаквачката оплаква умрелия. Ябълките и дуните се приготвят тъй също от моми." При шествието оруглицата се носи от момче веднага след кръста. Като се спусне мъртвецът в гроба, оруглицата се забучва зад кръста, гдето остава, докато изгние и падне. „На мястото ѝ се посяждат друго дърво – с корени, което всякога трябва да бъде плодовито: череша, дункя, ябълка, а никога орех, трън, глог или друго диво дърво" (Маринов, 1892, с. 148, 229).

Особена модификация на погребалното сватбено знаме е и окаченият на прът нов костюм, който носят до гроба заедно с младата жена. Този костюм след това се подарява на някоя бедна жена, за „да ѝ се види на оня свят"[15].

16. Обичаят да се погребват неженените с особености в облеклото на покойника и на шествието до гроба е много широко разпространен в Европа – у словаци, немци, румънци и унгарци[16]. У словаците се носи зелен клон, накичен с цветя, и този клон се засажда на гроба; у православните – шествието става с музика и песни[17].

Дробнякович пише за сърбите, че погребение-

[15] Генчев, 1974, с. 296, 297; Георгиева, 1950, Арх. ЕИМ.

[16] Schneeweis, 1931, с. 95; Niederle, 1911, с. 225; Fischer, 1921, 296–300; Zelenin, 1927, с. 322; Bednarik, 1939, с. 74, 75; Bednarik, 1949, с. 25; Ĝajanková, 1956, с. 295, 296; Niederle, 1922, с. 695, 698.

[17] Bednarik, 1949, с. 24; Bednarik, 1939, с. 83.

то на момък или девойка става като сватба: кръстът и байракът са окичени с венци; една мома, облечена като „невеста", е водена след умрелия от два „девера". От къщи до гроба пеят моми; след тях свирци свирят. Единият венец хвърлят в гроба, а другият носи известно време „невестата". Някъде майката на умрялата дава дарове на певиците, на байрактаря и на други. Другаде в началото на процесията носят младо овощно дърво, окичено с разноцветни вълни, кърпички и др. То бива посаждано при главата на гроба. Вярва се, че душата на погребания идва да си почива на това дърво[18].

Подобно е и у украинците (Вовк, 1889, 207-209), и у лужичаните. У тях такова погребение се нарича „posledni penias". Мъртвата девойка или мъртвият момък са облечени във венчални костюми изцяло или с отделни венчални отличия: вене, перо и др., при съпровождането се носят гирлянди и др. (Schneeweis, 1929, с. 95).

Според арабския писател Ал Масуди у старите славяни, когато умре неоженен, правели му сватба, наричали му жена, каквато на този свят той не е имал (Niederle, 1911, с. 255 сл.).

Според Л. Нидерле погребението-сватба е неопровержимо наследство от езически времена (Niederle, 1922, с. 698), а Х. Науман го обяснява с пре-анимистични обстоятелства (Naumann, 1921, с. 38, 39). Всъщност най-голямо право има Е. Кагаров, който, разглеждайки статията на Мушла „La mote – mariage", пише, че този обред не е специфичен само за балканския фолклор, че той не е стадиално явление и е отбелязан в древна Русия, в Украйна, в Германия, у немците в Поволжието, у сърбите, у поляците, у древните гърци и други народи (Кагаров, 1936, с. 139).

[18] Д р о б њ а к о в и ћ, 1960, с. 163; срв. и В у ј а д и н о в и ћ, 1953, с. 264; Е р д е љ а н о в и ћ, 1951, с. 142; Ш н е в а ј с, 1929, с. 273; ZbNŽO, III, 1880, с. 40.

Б. РАЗБИВАНЕ НА ЯЙЦЕ И ДРУГИ ОБИЧАИ ВЪРХУ МЯСТОТО, ГДЕТО Е ЛЕЖАЛ МЪРТВЕЦЪТ

1. В някои български селища наред с разбиването на съдини или със заковаването на гвоздеи (вж. по-долу) на мястото на умрелия се *разбива и сурово яйце*[19]. Това се прави и в други места самостоятелно. В Хасковско яйцето се счупва, като през него забиват гвоздея на съответното място. Този обичай обаче не е повсеместен (не се среща в Панагюрско, нередовен е в Добруджа) (Генчев, 1974, с. 193). В Търновско „нито замазват, нито пък забиват гвоздей, но ги е страх да легнат на това място. А на мястото, гдето е била главата му, палят свещ върху обърнат котел, паница или камък. До тази свещ оставят *жито, лук и други неща*, които остават до третините. На прозореца оставят чаша с вода, за да може душата при излизането от тялото да се измие и чиста да се яви пред небесния съд (Парашкевов, 1907, с. 390).

Българите, преселници от Южна Русия, окачват над мястото *кърпа* (полотенци), която стои там 40 дена, за да служи за приютяване на душата, когато дойде у дома (Державин, 1914, с. 149).

[19] Б л ь с к о в, 1883, с. 23; В а к а р е л с к и, 1935, с. 407.

На други места у нас до мъртвеца има камък, с който след вдигането на трупа счупват подница и *забиват пирон на мястото на главата* (Парашкевов, 1907, с. 389). Този пирон остава вечно там (Драг. – Сам.). В някои места слагат *камък* на мястото, гдето е била главата на покойника (Матов, 1984, с. 178); два камъка слагат и замазват мястото (Корт. – Новоз.).

2. Да се слагат камъни на мястото, гдето е бил мъртвецът, има обичай в Панагюрско, а така също и в Ихтиманско. Това са камъните, които слагат веднага след умирането под лактите на мъртвеца и които след изнасянето (Живк. – Ихт.) изхвърлят на двора. Само се спазва изискването лицето, което ги е внесло, да ги и изнесе. Имайки предвид последната форма на обичая с камъните, бихме го определили като развит от чисто практическата функция на камъните. Но обстоятелството, че този обичай се среща, макар и рядко, главно у русите[20], трябва да приемем като по-специално в реда на обичаите с мъртвеца. Трябва да се вземе предвид, че на много места тия камъни се внасят веднага след вдигането на тялото. В този случай камъните изпълняват функция, подобна на тази на желязото или гвоздея, или брадвата, които в някои села се слагат на мястото на вдигнатото тяло. Следователно това е функция от предпазително магично естество, именно да притиска към пода и да не пуска за действие онази опасност, която е умъртвила погребания.

И тъкмо заради това обяснението на Зеленин, че този обичай си остава по-малко понятен, няма основание (Zelenin, 1927, с. 325). В този случай имаме една успоредица на замяна на функциите не от рационална към магическа, а от магическа към рационална. Подобно явление имаме и с употребата на дарака за вълна, който в Кюстендилско (срв. по-горе) се употребява и за палене на свещ.

Обяснението на Д. Зеленин, по-скоро допускането от него, че камъкът се явява като седалище на душата, която след напускане на тялото търси своето място, както птицата търси гнездо, е напълно необосновано, непочиващо на никакви указания в народните схващания и вярвания.

[20] Срв. Zelenin, 1927, с. 325; Зеленин, 1915, с. 583, 586.

В. ЗАКОВАВАНЕ ИЛИ ОТПЪЖДАНЕ НА СМЪРТТА

1. Твърде разпространен е обичаят у българите, там, гдето е лежал покойникът вкъщи, особено гдето е била главата му, *веднага да забият гвоздей*. „На главона дето е била зачукуват шейка: когато железото, тогава и умрелия да стане" (Момч. – См.); „пироно забиват под главата, та друг мъртвец да нема" (Гов., Драг., Ал. – Сам.); гвоздея забиват, гдето е лежала главата, „за да могат живите да си гледат работата след погребението" (Рад. – Сам.) (Ангелова, 1948, с. 203). В с. Раданово (Горноор.) обясняват накратко този обичай: „ей тъй било адетя", другаде, „кой знае защо го забиват, щурутии" (Поибр. – Пан.), „за да се закове болестта" (Либ. – Гоц.), като „...предание" (П. – Сам.), или изобщо не дават обяснение (Стр. – Св.) (Парашкевов, 1907, с. 390).

Обичаят е регистриран многократно у бъл-

гарите[21]. Интересна е практиката в с. Озърновци, където, като изнесат мъртвеца, домакинът с керемида или тухла забива гвоздей на мястото, където е лежала главата му, след което *разбива керемидата* (или тухлата) и полива мястото с вино или ракия. „Това се прави за здравето на живите"; запалва се и свещ на същото място (Мартинов, 1954, с. 717).

Народните обяснения за целта на този обичай са различни. Той се схваща като средство за осигуряване живот на останалите обитатели на къщата н като мярка срещу вампирясване на покойника (Вакарелски, 1935, с. 407).

2. Има и обичаи, отгонителни, отделящи, чиято цел е да се попречи на душата на умрелия да се върне вкъщи. Слага се клонче *от глог зад вратата:* „На мястото слагат секира и с нея засичат пода, за да не се връща смъртта вкъщи" (Златков, 1929, с. 227). Такова засичане правели и българите в Пирот с цел да предотвратят унищожаването на други членове от семейството (Качановски, 1882, с. 407). Малоазийските българи на мястото слагали каврама (сърп) и камъни, на които лепели свещите и ги заливали с вода, без да дават обяснение на това (Вакарелски, 1935, с. 407).

Както видяхме, камък на мястото на умрелия слагат и другите славяни (вж. тук, VI гл., Б, 4). Това правят и сърбите, които, освен че забиват гвоздей, но *разбиват и сурово кокоше яйце* на същото място. Всичко това – против вампирясване (Матић-Бошковић, 1962, с. 176).

[21] Ш н е в а j с, 1929, с. 274; Г е н ч е в, 1974, с. 293; З а х а р и е в, 1935, с. 261; В а к а р е л с к и, 1935, с. 407.

Украинците забиват зъб от желязната брана под масата, за да не мрат другите. Украинците-гуцули пък забиват гвоздей в скамейката, на която е бил мъртвецът, и казват: „Забиваю тя ту, абись стояв за веі голови, доки ти ту аби никому за нас – крещених – не шкодило."

3. А румънците покрай другите постъпки след изнасянето на мъртвеца *кадят с тамян*, за да изгонят лошите духове (Weigand, 1895, с. 200). Гвоздей в пода, гдето е бил покойникът, забиват и лувите в Естония, за да не умре скоро и някой друг от къщата (Loorits, 1932, с. 180).

Представата за материалната същност на душата при тези обичаи е изразена в ярка форма. Тя именно дава основание на народа да я заковава за пода.

Обикновено в народните обяснения се говори за душата, в някои случаи – за болестта, в трети – за смъртта. Във всеки случай действието, което може да се вземе като категорична контагиозна магия, има за отправна точка идеята за враждебното отношение на умрелия към домашните. Това също е ясно изразено в някои от народните обяснения.

Г. РАЗБИВАНЕ НА СЪДИНИ

1. Както се видя, редом с другите апотропейни (дори култови) акции понякога на мястото на умрелия в къщата или на гроба *разбиват глинени предмети.* Обичаят е регистриран много широко[22].

[22] Г е н ч е в, 1974, с. 293; Л ю б е н о в, 1887, с. 49; К е п о в, 1887, с. 109; З а х а р и е в, 1918, с. 139; Д е т е в, ръкопис; М у р к о, 1910, с. 160.

Ето как изглежда за наблюдателния свещеник обичаят в с. Василиците (Ихт.) през 1939 г. Когато изнесли умрелия, останали жени в стаята и свещеникът чул от двора някакви страшни гърмежи вътре. Той се обърнал и попитал намиращия се до него василишки свещеник, що става. Онзи му казал да не се обръща назад и че това били разбивани о пода или о стените кратуни, за да отиде всичко лошо по кратуните.

Народът обяснява обичая с традицията – „Така сме видяли, така правим", рядко, че „умрелият си взема своето", по-често смятат, че така уплашват болестта, премахват злото (М. кл., Ветр. – Паз., Бор. – Ихт.).

На много места счупват някакъв глинен съд, „за да няма вече смърт в тая къща" (Молерови, 1954, с. 388). В тракийските краища, където обичаят е също твърде разпространен, се среща мотивировката: „да отиде и болестта с него, да се счупи и болестта (Вакарелски, 1935, с. 407).

В някои селища обичаят се изпълнява само в особени случаи. Например когато изнасят умрелия, малък или възрастен, ако е първа рожба на още жива майка, майката счупва глинена паница пред вратата и казва: „загубата от умрелия е колкото загубата от счупената паница" (Баня – Пан.); „ако умрялото е първо дете, след изнасянето му, на прага бащата и майката трошат паница и лъжица, оставят ги на прага и ги ритват с крак" (Ц. Ас. – Пан., подобно и в Тр.); „трошат на прага паниче, и то ако е дете; на възрастен не трошат" (Пан.). В Попинци и други села на Панагюрско съдината, от която умрелият приживе е пил вода, се занася на гроба при погребението, преливат с вода от нея и след това я счупват. Другаде „стомната, с която е носено вода на гроба, та преливат из нея, на 40-ия ден бива разбивана върху гроба" (См. – Пан.).

В Битоля, ако майката на умрялата е скарана с зет си (или ако умрелият е зет, с който тъщата е скарана), счупва стомничката с плочата на гроба, като казва: „Колко що се кердоса ти, керко (есп. сину) со момчето (есп. со снаата), толко да се кердосаш со наместницата (есп. наместником)" (Цепенков, 1896, с. 244).

2. Обичаят е упражняван и у сърбите и други югославски народи[23]. В Косово го тълкуват: „да се разбије то зло, та болест, па да а не буде више у то ку и (Филиповић, 1967, с. 70). Широко практикувано е разбиването на съдини у украинците и у много други народи[24]. Предполага се, че има началата си и в могилните гробници у нас, и у старата лужичка култура (Велков, 1932, с. 3, 4).

3. Интересно е, че тъкмо за този обичай, който има сравнително ясни народни идеи за извършването, а именно – да се *изплаши злото* – естествено с шума (който се произвежда при чупенето на глинени съдове), имаме различни научни обяснения. Зеленин например смята това за „безспорен символ на подновяване на живота" (Zelenin, 1927, с. 324, 325) – слабо убедително схващане, основателно опровергано от Мошински – като „съвършено неправилен възглед" (Moszyński, 1932, с. 34, 35). К. Мошински обаче не дава свое мнение по този въпрос. Според Й. Липерт идеята е да се отпъди душата на умрелия, която може би се е закачила, кацнала на

[23] Дробњаковић, 1960, с. 167; Филиповић, 1967, IV, с. 261.

[24] Вовк, 1889, с. 209; Кузеля, 1913 и 1914, с. 121, 193.

съдината; К. Грушевска – „за да не дойде умрелият и вземе някого от живите"; Е. Шневајс-„препречване възможността на покойника да се върне" и нещо не много определено – като символично отпъждане на духа – според А. Фишер[25].

Единствено естонският етнограф И. Манинен е на прав път в тълкуването на обичая, като вижда първичния смисъл за народа в шума, който се произвежда при разбиването на съдината, с други думи, целта е отпъждане на смъртта чрез произвеждане на шум (Maninnen, 1922, с. 34, 35).

Такова народно тълкуване има и у нас. В Карнобат казват: „каквото има по полиците, събарят го и отварят вратите и прозорците, когато някой умре". Така може да се тълкува и обичаят, регистриран у много европейски народи – да се обръщат наопаки или да се събарят столове, лавици в момента, когато се изнася умрелият от дома му, за да може блуждаещата душа да се присъедини към погребалната процесия[26].

Д. ОПЕЛО

1. Църковното опело навред се извършва със съзнание за необходимост. Има села, където, особено в миналото, ако свещеникът не е могъл да дойде на погребението, опелото се извършвало по-късно при някой помен (М. кл. – Паз.) (срв. Маринов, 1892, с. 263).

[25] Lippert, 1882, с. 387; Грушевська, 1924, с. 102, 103; Шневајс, 1929, с. 271; Fischer, 1921, с. 257)

[26] Poniatowski, 1932, с. 332; срв. Veckenstedt, 1882, с. 451.

Общо е вярването, че ако някой мъртвец бъде погребан неопят от свещеника, душата му ще се измъчва на оня свят. То съответствува на словашкото, че душа, на която не звънят при погребение, вечно блуждае (Václavik, 1925, с. 225). Вече бе отбелязано и вярването, че неопят от свещеник мъртвец се вампирясва (Маринов, 1892, с. 148).

Срещат се, макар и в изключителни времена, мнения у народа, че *църковното опело е вредно*, че при епидемия, ако мъртвецът бъде опят от свещеник, болестта се сърдела и моряла повече, затова опелото в такива случаи се избягва (Маринов, 1892, с. 148).

Опелото става при всички редовни случаи на смърт в черквата, ако такава има в селището. Да не се опее мъртвецът в селската черква, се схваща като голяма обида за семейството му. За всеобщото опяване в черквата свидетелствува и съществуващата народна приказка за безграмотния поп, който опявал мъртвците насаме в черква, като изпъждал придружаващите го[27].

По време на църковното опяване всеки държи в ръка запалена восъчна свещ, която се получава от близките на умрелия. Тази свещ се държи „да му е видело на мъртвеца на оно свет!" (М. кл – Паз.). В църквата при опело продължава и прощаването с мъртвия (вж. тук, V гл., Ж).

През време на опелото се спазват и някои по-особени обичаи, като например, ако някой кихне в това време, то трябва *да откъсне от себе си копче и* да го сложи в ковчега при умрелия. Това се прави, без да му се знае значението: така старите

[27] Динеков и Стойкова, 1963, с. 462 сл.

правели, па и ние като офци" (Об. – Пан.).

Във всеки случай този момент от погребалните обичаи като цяло, може би като единствен религиозен, християнски, е един от най-консервативните. Вероятно това се дължи не толкова на тържествеността, колкото на обстоятелството, че той се включва несъзнателно в целия комплекс на обичая погребване като култ и апотропейна магия по отношение на умрелия (Zelenin, 1927, с. 326).

Е. ЛЕКА ПРЪСТ

1. След спускането на мъртвеца в гроба присъствуващите роднини бързо отвеждат настрана най-близките домашни на покойника, за да не гледат как се насипва пръстта върху него. В някои места ги принуждават да се обърнат гърбом към гроба и ги задържат и връзват общо с един пояс (Панаг., Чур. – Елинп., Гов. – Сам.).

Последен акт при заравяне на гроба е да хвърлят в него кандилото с олиото или шишето с вино, с което са прелели ковчега (Панаг., Лов., Сам., Ск.) (Филиповић, 1939, с. 460).

В някои места свещеникът в този момент взема парче тухла или керемида, прави върху него кръг по средата с буквите И. Х. Н. (Исус Христос Ника) и го хвърля в гроба (Трайчев, 1941, с. 9).

В края на XVIII в. (1783) католишки свещеник в Северна България пише, че българите имали чуден обичай да сипват в гроба на четирите му ъгъла вино, за да пиел умрелият на която и страна да се обърне (Милетич, 1905, с. 55).

2. При заравянето на тялото в гроба свещеникът хвърля пръв до три пъти по малко пръст върху него. След свещеника останалите присъствуващи хвърлят по малко пръст, като на места, преди да хвърлят пръстта, духват върху нея: „Секой ке земи троя земя, ке я укни и ке му я върли на лицето на умрениот до три пати" (Цепенков, 1896, с. 243).

При всички тези случаи хвърлящият изрича „Лека ти пръст", „Хайде, лека ти земя", „Да ти йе лека пръст!", „Вечна памет, бог да го прости! Лека му земя!"[28] На места тълкуват хвърлянето на пръст, „за да не го е страх този, който хвърга, от мъртвия" (Изв. м. – Кул.).

Някои имат обичай и да отнасят със себе си по малко пръст от гроба, за да олеквало на умрелия (преселниците от Тарновка в с. Др. – Толб.). В Троян и Новозагорско при връщане от гроба всеки от семейството на покойника отнася в пазвата си по малко пръст от гроба, за „да му пoолекне кахъра", а в Кюстендилско жените отнасят тази пръст в полата на дрехата си, за да не отнесел мъртвият берекета със себе си (Любенов, 1887, с. 50). Пожеланието „лека му пръст" е познато на всички народи в Европа, по-точно на всички християни[29].

Накрая на погребалния обред у древните гърци и у римляните са си вземали сбогом с мъртвия,

[28] Срв. Державин, 1914, с. 150; Захариев, 1918, с. 139; Ранов, 1941, с. 34; Бояджиева, 1931, с. 211.

[29] Mahler, 1936, с. 646; Haavio, 1934, с. 21; Schneeweis, 1931, с. 92; Banateanu, 1962, с. 447; Košak, 1899, с. 197; Gennep, 1932, с. 185.

казвайки: лека пръст. На раннохристиянски надгробни плочи от римската епоха се среща монограмно-инициално издълбан изразът sit tibi terra levis (Алфьолди, 1943, с. 89).

3. Във всички случаи, каквито и други тълкувания да се дават сред народа на обичая и на словата „лека пръст“, не може да не се приеме, че самите думи разкриват основния смисъл на обичая: пожелаване лекота на тежката могила от пръст. Естествено това е едно от многото добри пожелания и постъпки към близкия покойник. Затова иронията на Е. Кагаров, че произходът на обичая е свързан с обичая да се погребват мъртвите вкъщи под пода (Кагаров, 1928, с. 25), може да се оправдае с това, че късната класическа епоха и по-късното християнство са създали и нова идеология – отношение към покойниците. Първичният смисъл на този акт е бил чисто апотропеен (срв. Schneeweis, 1931, с. 92), което личи и в обичая да се взема част от пръстта и да се слага в пазвата или в самия гроб при заравянето му.

Седма глава

СЛЕД ПОГРЕБЕНИЕТО

А. ВРЪЩАНЕ ОТ ГРОБИЩАТА И ОЧИСТВАНЕ С ОГЪН И ВОДА

1. Връщането от гробището след погребението става без особени обичаи. Много често обаче са спазва то да става *по друг път и по други улици, а* не по тези, по които е отнесен мъртвецът. Връщането по *друг път* става и в Троянско, и в гр. Троян, гдето в деня на погребението никой от близките на умрелите не бива да отива в чужда къща, защото щял да пренесе смъртта и там (Читкушев, 1892, с. 126). Много често обаче забраняват *да се обръщат назад към гробищата*, за да не би да умре скоро някой (Ак. – Паз., Сл. – Лов.), също и в Скопско[1]. В някои места тази забрана важи само за свещеника.

Обичаят е широко разпространен не само у българите. За народите в Югославия пише Шневайс (Шневајс, 1929, с. 272). Фишер обяснява правилно народните основания за обичая – да се избегне контакт с душата на мъртвия и да ѝ се попречи да се върне тя у дома. Забраната била според него присъща на всички християни (Fischer, 1921, с. 370). Връщането по друг път правилно се тълкува като заблуждаване на умрелия, който не знае по кой път може да се върне у дома, тъй като е отнесен до гроба с краката напред и не е могъл да вижда назад[2].

[1] Ф и л и п о в и ћ, 1939, с. 483; П е т р о в и ћ, 1907, с. 495.

[2] N a u m a n n, 1935, с. 85; N i e d e r l e, 1927, с. 324.

2. Интересен е и обичаят в някои села, като се върнат от погребението (както в Гов. – Сам.), да хвърлят вкъщи зелени клончета или друга растителност и да рекат: „Колко е хубаво без тебе! Гледайте, колко е хубаво без (името на умрелия)!" Някои от жените скокнат от къщния праг навътре и кажат: „Добро вечер (името на умрелия)." И три пъти повтарят: "По-арно било без тебе!" Това правят за утешение на домашните (Любенов, 1887, с. 50). Другаде това прави съпругът, ако съпругата е покойница (Марков, 1895, с. 255, 256). Или когато майка погребе първото си дете, като се върне у дома, скокне от прага и рече: „Строшили ми се лъжица и паница" (Поибр. – Пан.). Обичаят е отбелязан и в сръбската етнография (Шневајс, 1929, с. 270).

3. Обикновено след заравяне на мъртвеца става *измиване* на ръцете и прекарване на огън през тях. Още на гроба се измиват или на близкия кладенец (Момч. – См.), или като се връщат и минат край вода (Стар. – Кул.), като освен това прехвърлят зад себе си от водата. Българите, преселници в Русия, измиват ръцете си над разпалени въглени (Державин, 1914, с. 150). Във Велес „Откако ке го закопат, жените си мият рьцете и очите, и крпчината от сљзите ги перат на чешмата, оти на мртовецът му било леснина" (Ецов, 1896, с. 175). Твърде често измиването става у дома, като на места още на пътната врата хората са посрещани с вода и кърпа, та да влязат вкъщи. Това се прави, защото на много места смятат, че „не е добре", ако влязат вкъщи неизмити (Маринов, 1892, с. 261). При измиването у дома (Подв. – Карн.) и върху натрупаните копачи и лопати, с които е копан

гробът, този, който полива, трябва отведнаж да излее всичката загребана вода върху ръцете. „Кат додат ут гробищата, една мома польйви на синца да си измият ръцете вър трескїте ут куфчегу и ги изгурят." Прехвърляне с жив огън в този случай няма. „Мият се – да се умият уд него, да не сенят на трапезата с неизмити ръце" (Бел. – Тутр.). „При връщане вкъщи изнасят огън и изливат вода, та си измиват ръцете и вземат въглен, та се прехвърлят и тогава влизат вкъщи (Ск., Дебр. – Толб. и другаде в Добруджа)[3]. В с. Бобошево (Станк.) „на разотиване от следпогребалната трапеза всички си измиват ръцете – тук да остане смъртта", т. е. да не я отнесат по домовете си. Това става при черквата (Кепов, 1936, с. 110).

На връщане от гробищата, преди да влязат вкъщи, всеки взема жив въглен, с който се прехвърля три пъти, като почва през дясното рамо, после през лявото и пак през дясното (Бистр. – Кюст.). В Белозем (Пл.) се измиват на гроба върху сечивата, след което всички *минават през огън* и с по едно въгленче се прехвърлят през двете си рамена. Другаде у дома след измиването прекарват няколко пъти през ръцете си въглен и го хвърлят през главата си: „назад смъртта да иде, да се фърли назад!". Прехвърлянето с огън е постоянно и в Пазарджишко, Самоковско и Кюстендилско: прехвърлят се през рамената, „за да бъде захвърлена тъй от них и от къщата болестта"[4].

4. Напълно еднакъв и широко разпространен

[3] Ф и л и п о в и ћ, 1939, с. 483; Г е н ч е в, 1974, с. 294.

[4] Р а н о в, 1941, с. 34; Л ю б е н о в, 1887, с. 50, срв. и З а х а р и е в, 1918, с. 140; З а х а р и е в, 1935, с. 261; Б о я д ж и е в а, 1931, с. 211.

е обичаят и у сърбите, и у хърватите: като се върнат от погребението, хората „мораю опрати руке или бацаjу жар преко главе, а вращи се и чишће е одаjе, у коj je покоjник лежао" (Дробњаковић, 1960, с. 163). В Звижд това става още на гроба – „то je обичаjoд старине" (Милошевић, 1940, с. 223); в Оток обяснението е: „да забрави най-напред покойника" (ZbNŽO, III, 42).

Такова измиване на ръцете след връщане от погребението се извършва и у лужичаните, украинците и русите[5]

У хърватите, лужичаните и словаците участниците в погребението, като се върнат у дома, посреща ги някой от семейството, който им подава вода да се измият, а друг държи на лопатка живи въглени. Всеки, като се омие, взема по един въглен, премята го из ръцете си няколко пъти и го прехвърля над себе си[6]. Словаците изпълняват обичая, за да забравят по-скоро умрелия (Bednarik, 1939, с. 83, 84). У източните славяни, гдето отоплителната печка е изместила откритото огнище, като се върнат от гроба, измиват ръцете си и ги изтриват на печката. Много често вместо изтриване в пещта, само се похваща пещта – „за да не се страхуват от умрелия", или просто поглеждат през комина[7]. Някъде се измиват по пътя – зиме със сняг, лете с пръст (Moszyński, 1928, с. 210).

[5] Schneeweis, 1931, с. 94; Кузеля, 1913, с. 195; Mahler, 1936, с. 664, 665.

[6] Maretić, 1882, с. 154; Филиповић, 1961, II, 256–258, 261; Матић–Бошковић, 1962, с. 179; Schneeweis, 1931, с. 94.

[7] Зеленин, 1915, с. 719; Зеленин, 1916, с. 1116; Zelenin, 1927, с. 327; Schneeweis, 1931, с. 94.

Обредно измиване в този случай е практикувано и у древните гърци, римляни и евреи, широко е разпространено и у съвременните евреи[8].

Обредните постъпки с измиване на ръцете и с премятане през ръцете на въглени, съответно хващане на печката и поглеждане в комина, са едни от най-елементарните форми на очистителна магия. Тя се прилага във всевъзможни случаи в живота на народите.

Б. СЛЕДПОГРЕБАЛНА ТРАПЕЗА

1. Сравнително рядко трапеза за присъстващите домашни изпращачи на покойника слагат още докато той е вкъщи. Трапезата се нарежда в помещението с мъртвеца (Бъта – Пан.). По-често обаче трапеза се слага след заравянето на гроба, като при хубаво време се устройва на определено в гробищата място, или ако има в гробището постройка – в нея. В гробищния двор се нареждат на продълговата трапеза начело със свещеника. Между другите ястия има непременно „пиляф" от ориз. Към края на закуската някой от близките на умрелия застава на един от краищата на трапезата и извиква: „Пийте и яжте и речете всички (името на умрелия) бог да прости!", след което казва това от другия край. На тази покана всички изричат „Бог да прости!", изливат малко от чашите и пият (Парашкевов, 1907, с. 404, 405). Подобна трапеза правят навсякъде и в западнобългарските кра-

[8] Lilientalowa, 1930, с. 10, 11; Зеленин, 1914, с. 294; Зеленин, 1915, с. 545, 722.

ища. За тази цел при гробищата там се намират нарочно наредени камъни за сядане или просторна трапезария с наковани на колове високи маси, а другаде и такива пейки край тях (тия трапезарии служат и при други помени). За това угощение в Скопско отнасят и сготвено у дома топло ястие[9]. Такива трапезарии, наричани „шупи", се намират в Радомирско и другаде.

В някои села, като Елшица (Пан.), занесените на гробището ястия се слагат върху самия гроб, гдето стоят, докато изгорят запалените по него свещи, след което ги раздават на присъствуващите „за бог да прости".

Редовно обаче следпогребалната трапеза става у дома, гдето присъствуват всички, които са били на погребението, а и други близки, които не са могли да отидат до гробището. В Скопие трапезата се слага на същото място, на което е лежал мъртвецът вкъщи (Шапкарев, 1968, с. 551). Най-често тази гощавка се нарича „курбан". В някои селища се означава „понос" (Тр.), а в Северозападна България – „погреб", „бог да прости", „арува софра", в Ксантийско – „палагурия"[10].

При пристигане от погребението у дома на покойника в с. Дропла (Толб.) всеки измива ръцете си с вода, която трябва да бъде изляна наведнъж, и всеки прекарва по един жив въглен през ръцете си, след което го хвърля зад гърба си. След туй домашните им подават запалена свещ и кана с вода, която минава от човек на човек. Всеки капва от

[9] Шапкарев, 1891, с. 145; Филиповић, 1939, с. 460.

[10] Маринов, 1896, с. 264; Бешовишки, 1897, с. 190; Вакарелски, 1935, с. 413.

водата по малко на пода и пийва малко от нея. По същия ред дават чашка с вино и по малко хляб: всеки топва залък във виното и пийва от него. По същия начин се предава чиния с жито, от което всеки си кусва по лъжичка. Едва след туй – с което смятат, че се е хранил умрелият – пристъпват към сложените на трапезата ястия. Като тръгнат да си отиват, при къщната врата пред всекиго поливат вода, за да мине по нея.

В Родопите след погребението роднини и близки отиват у дома на покойника, гдето биват гощавани с пшеница, фасул, коливо, вино и ракия (Константинов, 1899, с. 591). Тогава раздават и пари, за да изкупват греховете на покойника (Шишков, 1906, с. 9). На следпогребалната трапеза „всички ядат и пият, за да се намери за мъртвия храна и питие на онзи свят" (Ч. кул. – Кул.)".

Трапезата винаги най-напред се прекадява с тамян или свещеникът прави водосвет. На нея освен варено жито („kòливо"), което понякога е подсладено с мед, а по повърхността – нашарено с разноцветна захар (Маринов, 1897, с. 251), и сготвено ястие от „курбана" има непременно вино и ракия, а в някои македонски градове – и кафе. Вместо жито пак в Македония слагат т. нар. пиляф – варен ориз със захар (Шапкарев, 1968, с. 551). Наред с него на присъствуващите се предлага и хляб, намазан с мед (Цепенков, 1896, с. 243).

3. *Хлябовете* за следпогребалната трапеза, както и за всички помени след това не се отличават с други обредни качества, освен с това, че като украса носят по-малко или повече кръстове, направени с угрибката върху горната им кора, или отпечатъци от просфорник или пък сами имат

кръстовидна форма (срв. Д. Маринов, 1892, с. 257 сл.). Ето пример от с. Поповяне (Сам.): сутринта при погребение месят цяла фурна хляб. На всеки хляб отгоре е направен с угрибката един кръст. Този хляб служи за угощение след погребението и за раздаване на гроба. Приготвят още два хляба, наричани „кръсници", и една „погача".

В Добруджа за следпогребалната трапеза някъде се приготвят хлябове, наречени „за господа", „за Богородица", „Аранѓел" (Генчев, 1974, с. 291).

4. *Курбанът* през блажни дни е обикновено от домашен добитък – агне, овца, овен, говедо. От друго животно не трябва да е, особено от свиня или коза, а на места и от птици[11]. На някои места се спазва условието курбанът за мъж да бъде овен, а за жена – овца (Тет., Гюш. – Кюст., Л., Ник. и др.)[12], а на други – животното за курбан в този случай задължително трябва да бъде черно (Разл.). В с. Дивля (Ск.) се коли агне за курбан, като се вярва, че то отива на онзи свят и върви пред душата на умрелия и я води (Филиповић, 1939, с. 457). В с. Смилец (Пан.) ястието от курбана се изяжда на трапезата вкъщи, а на гроба се отнася сварената глава и там я разкъсват и раздават на присъстващите.

В някои села не колят курбан, защото не бивало две души заедно да идат на оня свят (Каменица – Кюст.) (Захариев, 1935, с. 261).

В някои места след погребалната трапеза е скромна гощавка, както например у банатските българи: „най-напред пият ракия, без да се чукат за бог да гу прусти, четат молитва на глас, кадят „прерусеват" и се „хранят". Поднася се паприкаш, топла пита, сирене, ябълки и др. Върху питата слагат сол, от която всеки трябва да близне. Пàрата, която се вдига от разчупената пита, се смята за душата на мъртвеца. Поднасят и зеле – за здраве (Телбизови, 1963, с. 237). Обикновено обаче – у православните – трапезата е богата, на нея се пие много ракия, а вино – ако има (Ганев, 1941, с. 34). Ето как описва това угощение Й. Захариев в Пиянец: „Големи са грижите на домашните как по-добре, по-прилично, дори по-богато да бъде „отреден" мъртвецът в деня на погребението, главно с изобилна трапеза на гробищата, за да не чуят после думи, че не го „отредили както що требе". Това би много тежало на съвестта им, затова не жалят средства и труд по приготвяне на трапезата, която се слага веднага след заравянето на умрелия. Изнесеното в тоя случай трябва да бъде богато откъм ядене и особено голямо пиене. Заради това почти при всяко погребение пиячите са винаги налице" (Захариев, 1949, с. 215, 216). Интересни наблюдения от такова развеселяване и песни на следпогребална трапеза има от западните краища[13].

От края на XVIII в. има сведения за следпогребално угощение у павликяните в с. Трънчевица (Ник.), дадени от пастор Сперандио: всеки присъстващ на трапезата носел със себе си по една бъклица вино и по една погача, а роднините на покойника им давали гозба. Като пиели от своето вино, пиели го „за здраве на душата на свои близки по-

[11] Петровић, 1907, с. 488, 494; срв. и Молеров и, 1954, с. 389; Маринов, 1892, с. 258.

[12] Филиповић, 1939, с. 484; Златков, 1929, с. 226; Басанович, 1891, с. 102; Милетич, 1903, с. 111, 348.

[13] Маринов, 1892, с. 261 сл.; Шапкарев, 1968, с. 551.

койнници". След изпиване на своето вино домакините давали друго, което вече се пиело за здраве на живите (Милетич, 1905, с. 55). Обикновено се смята, че изяденото и изпитото на тази трапеза е за душата на покойника[14].

5. При следпогребалното угощение по разни места се спазват и редица други обичаи, като например в с. Момчиловци (См.): преди да влязат хората вкъщи след погребението, разломяват хляб, топват го в мед и хапват „за болесчицата, за ремицата" и др. На тази трапеза присъстващите не си служат нито с лъжици, нито пък режат хляба с нож, а само го разчупват с ръце (Ск.) (Филиповић, 1939, с. 460). На някои места на трапезата оставят място – празно столче, и за умрелия. На столчето слагат паница с ястия и лъжица (М. кл. – Паз.). Всеки като вдигне чашата или изобщо съда с вино, за да пие, казва „бог да прости" и отлива на земята малко от виното – за умрелия[15].

Участниците в погребението, както и на трапезата, след това често получават дар – обикновено *кърпи* или други *тъкани работи* (Маринов, 1892, с. 250), освен това на отделни места – и по една *паничка* пълна с гозба, паничката става собственост на получателя (Бел. – Пл., П. – Елх.) (панички получават на 40-дневния помен). В Хасковско на всеки присъстващ домашните на покойника дават по „две пари" (Блъсков, 1883, с. 112).

6. Имайки предвид главно *веселото настроение* на следпогребалната трапеза, народът се е опитал и да обясни зародиша на тази гощавка: „Едно време, когато се раждало дете, оплаквали го, защото се раждало за мъки, а като умирал човек, радвали се и се веселели, защото се отървал от мъки" (М. кл. – Паз.), та „оттогава останало – да ядат и пият за умрелите"[16].

7. Следпогребалната трапеза се устройва – на гроба или у дома – и у други славянски народи (срв. Мурко, 1910, 80-83). Хърватите изобщо дават такова угощение, наричано „кармина", на което участват всички, които се случат, дори и цигани и просяци[17].

В Северна Босна на отделни места селяните се притичват с ястия на помощ на семейството, което има мъртвец. Но обикновено в тази област на погребение и на помени се отива заради обилното ядене и пиене. Дори на много места, ако домакините не обещаят много пиене, не могат и гробокопачи да намерят: а като се напият и пеят (Филиповић, 1961, II, с. 257 сл.). И в някои области на Словакия се устройва „karmina", на която се яде и пие, а понякога се стига и до опиване (Václavik, 1925, с. 226). Подобно е навред у поляците, у които след погребението се устройва „стипа" (stypa) в кръчмата, която завършва дори с танци (Fischer, 1923, с. 18). Тази кармина според разбиранията в Лухачовско, Чехословакия, имала значение за успокоение душата на покойника (Václavik, 1930, с. 386).

У чехите в някои селища след погребение се отива в кръчмата, където се пие и танцува (Košar,

---

[14] Мартинов, 1958, с. 717; За разните ястия на това угощение срв. Маринов, 1892, с. 259, 260.

[15] Марков, 1895, с. 265; Маринов, 1892, с. 266; МПр., II, кн. 4, 1926, с. 113.

[16] Срв. Гинчев и Славейков, 1890, с. 162.

[17] Gavazzi, 1935, с. 8; ZbNŽO, III, 1880, с. 42.

1889, с. 197), а у лужичаните при мисълта, че душата след погребението има нужда от подкрепление, се устройва трапеза, на която смятат, че и тя присъствува (Schneeweis, 1931, с. 99). В Задкарпатието русите наричат разглежданата трапеза „комашни" (Bogatyrev, 1929, с. 118).

8. Може основателно да се каже, че следпогребалната трапеза е позната на всички народи[18] и в основата си е в чест на умрелия. Това показват обичаят да се оставя незаето място и за него, както и вярването, че покойникът присъствува на трапезата. То е известно в недалечното минало на германците, на французите, на англичаните през XVI в., за което е достатъчно да се има предвид Шекспировата драма „Макбет", в която са отразени това дълбоко вярване, както и редица други суеверия.

В полза на такова тълкуване е и обстоятелството, че на следпогребалната трапеза на много места у нас (Хл. – Лов., Ветр. – Паз. и др.) слагат покрай другите и любимите ястия на покойника. Това се практикува и у други народи, например у сърбите, които дори предлагат на още агонизиращия разни ястия и питиета (Шневајс, 1929, с. 264, 276). Друг смисъл няма и отливането от виното на земята.

9. Остава за обяснение още един момент от следпогребалното угощение – веселието, завършващо с *танцуване* и *песни*, както у нашия, така и у други народи. Би могло да се каже, че всичко това е следствие от обилното пиене при тези гощавки,

[18] Lippert, 1882, с. 404; Gennep, 1909, с. 235; Gennep, 1932, с. 187, 189.

което в по-ново време е явно (срв. Арнаудов, 1920, с. 141). Сведенията от миналото не противоречат на подобна основа. Писаното от Херодот за траките, че погребвали умрелия с радост и веселие (Кацаров и Дечев, 1915, с. 9), също не може да бъде освободено от подобна мисъл, като се знае какви винолюбци са били траките. При такова веселие мисълта, че покойникът се е отървал от всички злини и живее в блаженство, е сама по себе си обяснима. Но все пак, ако това не е писано само за аристокрацията, чиито гробници се откриват в нашите земи, може да се допусне и известно отражение и у по-късните обитатели на полуострова. А споменатият по-горе български каламбур за плачене, когато се ражда човек, и за радост, когато умира, е хиперболизирано същинителство на социално угнетени среди.

Може някои да свързват много скромните прояви в това отношение у нас с екстремно развитите „посижини" у украинци[19], където навярно трябва да се допусне засилено регионално развитие на вярата, че участвува на тази трапеза и духът на погребания.

В. ЗА УМРЕЛИЯ – НИЩО ЛОШО

1. Широко известната латинска поговорка „La mortuis nihil nisi bene" сякаш принадлежи на всички народи. У нас е постоянно напомнянето „за умрял човек лошо не се приказва", „не е хубаво да се

[19] Кузеля, 1913, 1914, с. 117, 177, 178; Bogatyrev, 1926, I, с. 205, 223–224.

приказва лошо за умрял, каква полза от това" (Поибр. – Пан.), „греота е" (М. кл. – Паз.) и др. По-задълбочени основания за тази забрана у нашия народ не са ми известни.

У сърбите, където същата възбрана съществува, се додава: „О покојнику се говори само похвално; ако се говори непохвално, он да се от ега може очекивати грозна освета" (Петров, 1968, с. 81). Турците в Сърбия смятат за голямо благодеяние да се каже добро за мъртвеца. Затова след погребение ходжата изпитва присъстващите да кажат какъв е бил погребаният. Всички казват, че е бил добър (Ђорђевић, 1932, с. 86). В Украйна също не е прието умрелият да бъде осъждан. И ако някой каже нещо лошо, веднага добавя: „Щоб йому бог забув!" или „Щоб йому бог дарував!" (Кузеля, 1914, с. 121, 128). Така е и у другите източни славяни (Зеленин, 1930, 144–147). Дори у древните гърци, които вярвали, че покойникът присъства на следпогребалната трапеза, трябвало да се приказват само добри думи (Григорова, 1938, с. 14). А един закон, приписван на Солон, определя глоба за лоши отзиви по отношение на мъртвите. Поддържан и може би даже повикан към живот вече от етически мотиви, той е санкционирал народния обичай, роден от чувство на страх пред покойниците (Харузин, 1905, с. 200). Разбира се, правилото има и тук-там изключения, като допуска някъде да се споменават и отрицателни моменти в живота на покойния, както пишат словашките етнографи (Čajanková, 1956, с. 298).

Г. НЕНОЩУВАНЕ ВКЪЩИ СЛЕД ПОГРЕБЕНИЕ

1. Обичай на много места из България е през първата нощ след погребението домашните на покойника *да не нощуват у дома си*, а другаде: у близки и роднини. Не било добре за живите. През първата нощ в Банско никой не спи в къщата, защото се връщала душата на покойника (Кънчов, 1896, с. 261), или „остават да пренощуват само неколцина стари люде" (Державин, 1914, с. 150). В някои села в стаята на умирането не нощуват 40 дена – до „равненката" (Момч. – См.). Другаде подобна постъпка има при по-особени случаи – когато умре първо дете – първата нощ родителите нощуват в друга къща (Шапкарев, 1891, с. 153) или само майката първата нощ не спи у дома си – „за пород" (Гов. – Сам.), „за да не я търси детето" (Тр.). В Търновско нощуват вкъщи, но ги е страх да легнат на мястото, където е бил мъртвецът (Парашкевов, 1907, с. 390).

Обичаят е познат широко по света, не само на европейския континент. Интересно е, че у белорусите по някои места след погребението домашните на покойника слизат в долния етаж на къщата, за да се освободят от страха пред смъртта (Zelenin, 1927, с. 327). Заслужава да се споменат и по-крайни форми като тази у лапландците. Според техния обичай живите напускат за по-дълго или за по-кратко време жилището, в което е умрял някой от семейството (Maninnen, 1922, с. 30, 31). У някои кавказки народи след смъртта на домакина се разкрива къщата, което Кагаров смята за типична редукция на някогашен обичай да се разваля жилището на умрелия (Кагарьов, 1928, с. 35). Нено-

щуването вкъщи действително е един вид напускане на жилището. Доколко едното е първично спрямо другото, трудно би могло да се докаже, пък и не е необходимо. Важно е обстоятелството, че жилището, гдето е имало смъртник, се смята като опасно в известна степен и в известно време. Мотивировка за това не е дадена от народа, но самите постъпки разкриват известен страх от някакви остатъци след умрелия, остатъци, които могат да се чувстват кратко (няколко дена) или по-продължително време. Доколко този обичай може да бъде израз на едно естествено чувство или схващане на човека изобщо, говори практиката у бушмените в Африка, които изгарят къщата след умрелия. Живите членове от семейството му се пренасят другаде. Показателна е и практиката на някои племена в долината на Конго. Те напускат мястото, гдето са оставили умрелия. Дали е вярно шаблонното тълкуване на Бушан, че бягат от мъртвия, или е проява на някакви други разбирания, не може да се каже.

Д. РАЗКЪСВАНЕ НА СЕМЕЙНАТА ВРЪЗКА С ПОКОЙНИКА

1. У българите съществува вярване, че с каквато и голяма разлика да умират съпрузи от първо венчило, душите им на онзи свят пак се събират. Ако някой от тях се ожени втори път, пак отива при първия си другар. Ако вдовец се ожени за девойка, неговата душа отива при душата на първата му жена, а душата на втората му съпруга остава сама на онзи свят. Подобно е, ако вдовица се омъжи за ерген (Ецов, 1895, с. 130, 131). Ако втората жена има деца, душата ѝ после се събира с душите на децата.

Това вярване е широко разпространено не само у българите. То е познато и на разни други народи, съдейки от формулировката на Ст. Чишевски: семейният и родовият живот тук, на земята, е образец, по който се устройва задгробният живот на душите и у разни народи (Ciszewski, 1903, с. 159). Вероятно във връзка с това вярване на много места в България най-вече жените пазят венчалните си дрехи, за да бъдат погребани с тях (или поне с една от тях) и да бъдат познати от съпрузите им на онзи свят.

Този обичай – да се пази венчален костюм или венчална дреха за погребение, е нещо обикновено и в Словакия (Bednarik, 1939, с. 73), и в Сърбия (Петровић, 1968, с. 81). Недалеч от тази мисъл (за свързване на съпрузите) е и обичаят да се погребва найблизо до гроба на онова лице, което би могло да му бъде полезно на онзи свят, било като съпруг, било като баща, брат и други, както е у нас в Кюстендилско (Захариев, 1918, с. 139). При изучаването на румънските погребални обичаи Т. Банацяну изказва мисълта, че трябва мъртвият да получи всичко, което му принадлежи, за негово спокойствие и за спокойствие на обществото (Banateanu, 1962, с. 136). В това обобщение може да се включи и жената съпруга (съответно мъжът съпруг), като принадлежаща и необходима за „онзи свят".

2. Когато един от съпрузите почине, а останалият жив пожелае да се ожени повторно, се изпълнява известно действие, което по характер е обредно. Така например в Ломско още преди погреб-

ването вдовецът отскубва няколко косъма от десния сколуф на умрялата си жена, не ходи на погребението ѝ, продължава да се бръсне и да не пази в това отношение траур (Басанович, 1891, с. 102). Другаде в деня на втората си женитба вдовецът (или вдовицата) отива на гроба, прелива го, след това – в черква, где то оставя пред иконостаса един пешкир – дар, и се помолва за разрешение (Тр., Ом. – Новоз.), а в Дропла (Толб.) вдовецът отива на гроба заедно със сестрите си, занасят цветя, прекадяват гроба и изливат върху него един котел вода. Във Винга (Банат), когато умре жената на млад мъж, той не остава при гроба до края на погребението, а се връща у дома си, та пръв да вкуси от паприкаша, приготвен за трапезата, за да може по-скоро да се ожени. Когато умре млад мъж, не завързват „бърнишорите" (гащите) му, за да може жена му след туй да се омъжи повторно (Телбизови, 1963, с. 239).

Като приемем това и като вземем предвид и старанието да се осигури срещата и познаването на душите на онзи свят, можем да си зададем въпроса: дали всичко това не е отражение на старославянски обичай.

Е. ВЕЩИ, КОИТО СА БИЛИ В СЪПРИКОСНОВЕНИЕ С МЪРТВЕЦА

1. Всичко, което е имало досег с мъртвеца, т. е. с човека след издъхването му, за народа притежава известна особеност, каквато иначе то няма. Затова отношението на живите към всяка такава вещ е съчетано с едни или други чувства и вярвания, съответно с едни или други действия и постъпки. Много често домашните на покойника *довеждат нарочно някои неща в съприкосновение с покойника, които оставят после като носещи добро на хората на стопанството.* Навред у българите в ръцете на мъртвия слагат жито, житни произведения или сол. Този обичай е тясно свързан с вярването, че след покойника може да отиде и всичко, принадлежащо нему – например домашните животни (вж. тук, V гл., Л.). Затова и обясненията, които дава народът, са: „за да не отиде с него и стоката", „да не отнесе берекета". Същата цел има и използуването по-нататък на житото, житните произведения и солта. Те се слагат в храната на хора и животни, от тях се раздава на помени. Същата съдба има и житото или брашното, в което са забучвани свещите по време на погребението[20].

Ето няколко примера на практики и осмисляния (от Пан. и Пл.): „Ако умрелият е бил глава на семейство, между пръстите на ръцете му пропускат *соя* и *жито* или *брашно*. Солта след това слагат в храната на добитъка, а житото – в хамбара. Това се прави, за да не отнесе умрелият късмета на дома в гроба си" (Об., Поибр., Кр. – Пл.), „ако това е стопанин... претурват през ръцете му сол и *трици*, след това хранят с тях добитъка: да не би късмета на последния да се намира в умрелия" (Баня – Пан.), „да не би да е късметът в умрелия и да го отнесе с него" (Краен., Стр. – Пан.), „за къс-

[20] Ангелова, 1931, с. 135; Бояджиева, 1931, с. 211; Мартинов, 1958, с. 717; Басанович, 1891, с. 103; Ецов, 1896, с. 175; Мартинов, 1958, с. 717; Шапкарев, 1891, с. 150, 154; Георгиев, 1961, I, с. 209, 210; Ангелова, 1931, с. 135; Вакарелски, 1935, с. 410, 411.

мет правят това“ (См.), „през пръстите му прекарват трици и *парà*. С триците кърмят добитъка, за да се запази жив и здрав, а парата се дава на най-възрастния вкъщи, на стопанина“ (Ц. Ас.); „пропускат между пръстите брашно и сол и после го дават на добитъка; правят го това, за да живее добитъкът и след смъртта“ (Дюл.). В някои случаи за запазване на късмета се употребяват *триците от паницата, в която стои кандилото*, палено 40 дена на мястото, където е лежал умрелият. Тъй е в с. Беловица (Пл.). Интересна е практиката в с. Долно Лакочери (Охр.): „Пайница со трици на меот и иконче от црквата па на меот му клават. Виа трици неситне ги зимаат да ги даваат на стоката, на гоедата – во ярмата, за касметот да му останет во куката.“ В триците забъркват и *ноктите от ръцете на мъртвеца*, които изрязват непременно за тази цел: „од рацете до ге не земе касметот, да му останет касметот!“

В добруджанското село Белица (Тутр.) не слагат в ръката на мъртвеца нито трици, нито брашно, нито хляб, затова пък около него слагат неварено жито, което после раздават на съседите. С напълно същото схващане прекарват сол през ръката на умрелия и в Карнобат, в с. Кортен (Новоз.), в с. Ветрен (Паз.). На някои места прибират и запазват връзките от чорапите на покойника, за да запазят и късмета му (Цепенков, 1896, с. 243).

При стъкмяване на покойника връзват му ръцете на гърдите с *червен конец*, който преди спускане в гроба прибират, защото вярват, че е средство за успех при водене на съдебен процес. Същата цел имали и *косми от умрял* (Бояджиева, 1931, с. 211). С кърпа, с която е била стегната челюстта на умрял, в с. Расник и в други села из Брезнишко отиват на съд и вярват, че с нея човек не може да бъде осъден (Мартинов, 1958, с. 716), а в Самоковско, за да постигне оправдателна присъда, подсъдимият трябва да погледне през кърпа съдията. В с. Белозем (Пл.), когато стъкмяват мъртвец, от дясната му страна слагат един черен конец, а от лявата – бял. След това белият мушват под керемидите на къщата, а черният погребват с умрелия.

При връщане от погребение всички близки на покойника слагат в пазвите си малко пръст от гроба, „за да им поолекне кахъра“ (Тр.).

Някои от предметите, имали досег с умиращия, добиват лечебни свойства. Интересен е случаят в с. Красново (Пл.), когато някой заумира, докато излезе душата му, слагат монета на устата му, която после потапят във вино, с което запойват пияниците, „за да се стреснат и не пият повече“.

Съществуват вярвания, че изкопани от гроб гривни, пафти, пръстени, обеци са силно противомагични (Маринов, 1914, с. 148) и лечебни. С такъв пръстен лекували кръвотечение от носа (Бал., Коз., Бел. – Търн.): ако се подложи под носа този пръстен, та да капе кръвта под него, тя веднага спирала (Елх., Каз., Ел.). С жълтица от гроб се лекува жълтеница (Филиповић, 1939, с. 452).

Гривна, изкопана от гроб, помага, когато на някоя майка умират децата, а носена на ръката от живо дете – го пази (Стойков, 1891, с. 119).

В Западното Средногорие „при заравяне на гроба някои слагат вътре шише с вино и след 7-8 години, ако го изровят, употребяват го за лекуване на хора, страдащи от задух“.

В същата покрайнина се среща следният вариант. „Ако човек умре от заразна болест, след като бива погребан, в пръстта на гроба заравят шише с вино или ракия и го оставят да пренощува там. На сутринта изваждат шишето и почерпват всички, които са на гроба, като оставят и за домашните, за да не се върне болестта вкъщи.“

Стомничката, взета от гроба и налята после с вода, прави водата лековита за болестта „задуша“. Водата, която си е била в стомната, не бива да се пие, защото мъртвите били пили от нея (Стойков, 1891, с. 113).

В някои случаи жени прибягват до скрито измиване на ръцете на мъртвец и после с водата правят магии. Така магически „завръзвали“ на младоженци (Филиповић, 1939, с. 456).

2. Еднакъв по същество е обичаят в някои краища на Сърбия. Там заравят в гроба на мъртвеца (умрял от „етика“) съд с вино и след 40 дена се изважда съдината и с виното се запойват живите, за да не се разболяват от същата болест. Същото правят и с печена царевица вместо с вино (Шневајс, 1929, с. 530).

И сърбите прокарват през ръцете на мъртвеца сол и хляб, които оставят за щастие вкъщи или за да бъдат здрави говедата. И у тях предмети, били в съприкосновение с покойник, се използват за помощ при съдебен процес. И те имат обичай роднините на мъртвеца да слагат във вратовете си по малко пръст от гроба, да не тъгуват дълго за покойника; да заравят в гроба съд с вино и след 40 дена да го изравят и употребяват за лекарство. Също като българите постъпват и сърбите с инструментите, с които е изкопан гробът, приготвени са кръстът и ковчегът[21].

Всеобщо разпространено е поверието, че предмети, които са били в досег с покойника, са нечисти, имат зловредна, магическа сила. Това е така вкоренено суеверие у словаците, че се среща и у образовани хора. У земеделците се отнася преди всичко за опазване на стопанството и на всичко, което е от полза за човека[22]. Както у нас, така и в Словашко под главата на умрелия слагат хлебче, което след погребението дават на кокошките, или пари в ръката му, които после взимат, за да не отидат всички пари в него; водата и всички други неща от къпането хвърлят или заривват в земята[23].

Същите обичаи са отбелязани и у други западни славяни: поляци и лужичани[24].

Магическа сила приписват и лужичаните (и русите в Карпатите) на кърпата, с която са били привързали долната челюст на умрелия, за да му се затвори устата. Тя дори се употребява в съдилище и който я има, печели винаги делото (Зеленин, 1914, с. 117).

Общо у източните славяни вещите, които са били във връзка с окъпванею на мъртвеца, с легло-

[21] Дробњаковић, 1960, с. 159, 163; Вељић, 1925, с. 390; Шневајс, 1929, с. 265, 266, 274; Филиповић, 1961, с. 258, 260, 261; Матић–Бошковић, 1962, с. 176, 187, 189; Ђорђевић, 1926, с. 530; Филиповић, 1961, IV, с. 261; Филиповић, 1961, II, с. 261.

[22] Bednarik, 1939, с. 16, 70; срв. и Ğajanková, 1956, с. 300.

[23] Ğajanková, 1956, с. 295, 300; Bednarik, 1939, с. 61; VácIavik, 1930, с. 377, 378.

[24] Jaworczak, 1936, с. 82; Schneeweis, 1931, с. 79, 80, 82, 83, 103; срв. за украинците Грушевська, 1924, 100–101.

то му, се изнасят в полето, евентуално зад пределите на селското землище (в чуждо землище), при което съдините се счупват; пролетно време се хвърлят в придошлите речни води; нерядко ги закопават в двора, „чтоб домовой не переводился", а след погребението обръщат наопаки дръжките на оръдията, с които е изкопан гробът[25].

Изобщо грижите за запазване на хляба, да не бъде изгубен след умрелия, поглъщат сериозни усилия на околните не само у нас. Интересна е формата у украинците, при които, като изнесат умрелия от къщи, присъстващите вземат по коматче и гледат през прозореца към гората (Вовк, 1889, с. 209).

В този случай покрай реалистичното задържане на хляба имаме отразено и едно неутрализиране или пречистване на погледа. Затова поглеждат най-напред към гората, а после – към хляба. Отнася се за поглед, който е вече пропит с орендата на умрелия, така както имаме много други случаи, при които за неутрализиране се поглеждат други предмети.

У всички славянски народи отношението на живите към инструментите, с които са изработени ковчег, кръст, с които е заровен мъртвецът, е еднотипно. Те не се употребяват известно време или пък изобщо[26]. У останалите славяни не липсват и практики, които отразяват вярване, че предмети, докоснати до мъртвеца, са благотвор-

[25] К м і m, 1915, с. 164; B o g a t y r e v, 1929, с. 120, 121.

[26] S c h n e e w e i s, 1931, с. 92, 93; Ш н е в а j с, 1929, с. 274; ZbNŽO, III, 1880, с. 42; З е л е н и н, 1914, с. 200; Z e l e n i n, 1927, с. 321, 323, 326.

ни за домакинството и за хората[27]. Подобни вярвания и обичаи са отбелязани и у много неславянски народи: гърци, черемиси, унгарци, фини, ливи, норвежци, французи и много др.[28]

3. Явно е от всички тези случаи, че в народните среди съществуват традиционни представи и вярвания, че у мъртвия има неопределима за живия сила, наричана в науката *оренда*. Като нож с две остриета орендата действува и положително, и пагубно. Стига живият човек да се докосне до мъртвия пряко или косвено, и орендата преминава у него като някакъв ток. Човекът е установил по законите на своята логика категории кога и как може да избягва пагубното острие на тази оренда и кога и как да използува благодатната.

Към тия схващания спада и убеждението, че *части от мъртвото тяло излъчват оренда*, която може да се експлоатира по-широко в живота. Ето в резюме един кратък разказ от Търновско, публикуван в края на XIX в.: търговци се връщали от панаир и замръкнали на полето, пуснали конете да пасат и заспали, един от тях се отстранил и си легнал в храстите. През нощта дошъл някой непознат при заспалите, „извадил нещо изпод дрехата си, заобиколил ги с него, махал на главата на всекиго и зел да ги обира". Скритият в храстите

[27] S c h n e e w e i s, 1931, с. 82; B o g a t y r e v, 1929, с. 120; B o g a t y r e v, 1926, 214–216; Z e l e n i n, 1927, с. 321; З е л е н и н, 1914, с. 178; К м і m, 1915, с. 164; M a h l e r, 1936, с. 664; К у з е л я, 1913 и 1914, с. 121 и 196; Z e l e n i n, 1927, с. 322.

[28] H ä m ä l ä i n e n, 1937, с. 134; L o o r i t s, 1932, с. 180, 183; Carnoy et N i k o l a i d e s, 1889, с. 322; Г р у ш е в с ь к а, 1942, с. 99; G e n n e p, 1909, с. 255; Б а л а ш а, 1949, 112–118; M a n i n n e n, 1922, с. 14, 20, 38; L i e b e c h t, 1879, с. 319; L i p p e r t, 1882, с. 388, 394–396; G e n n e p, 1932, I, с. 183, 186; S e b i l l o t, 1886, с. 160.

видял и го убил с пушката си и като отишъл при другите, видял че той ги е заобикалял със суха мъртвешка ръка. Помъчил се да събуди другарите си, не могъл, па му хрумнало, „та зел ръката и като ги разобиколил, т. е. обикалял и махал в друга посока, те се събудили" (Гинчев, 1890, с. 191). От същото „приспиващо" естество е и употребата на мъртвешка ръка („мортва рока") от родопските овчари при лекуване овцете от сипаница (шарка). При появата на болестта в съседните села кехаите правели възможното, за да се снабдят с ръка от някой пресен гроб и заедно с една торба пръст от гроба допират мъртвата ръка до гърба на всяка овца, а след това ръката се влачи по границата на селското землище, като същевременно се пуска по малко пръст от торбата, докато се дойде на мястото, отгдето са тръгнали, за да се сключи един кръг. На това място или на самия егрек, гдето лежат овцете, заравят ръката. Вярва се, че след това овцете няма да заболеят от сипка (Дечов, 1903, с. 89). Дори в началото на XX в. суеверно са лекувани с баяне и допир на кост и земя от гроб болести, изискващи хирургическа намеса (Петров, 1905, с. 67, 68).

У мазурите в Полша пръст от убит отваря всички ключалки; болен зъб се лекува, като се натисне с показалния пръст на мъртвец; кандило, светещо с мас от убит, прави човека невидим и др. (Fischer, 1922, с. 218).

От същото естество е вярването у лужичаиите, че пръст от обесен или осъден е в състояние да помогне на притежателя му да извърши много работи в пълна тайна, както и вярването пак у същите, че ако от умряло некръстено дете се отсекат пръстите и се обгорят, то те могат да послужат на притежаващия ги да остане невидим.

4. Обяснението на тия и подобни на тях схващания се съдържа в идентификацията на смъртта и съня: смъртта е един вид сън, само че по-дълбок, по-дълготраен – сън дълбок, сън вечен (вж. тук, I гл.). Следователно части от умрялото тяло или предмети, съседствували с него, притежават неговата всестранна оренда: те приспиват, следователно те са в състояние да запазят тайна, да притъпяват у някого известни чувства или дори известни физиологически качества. Тази атрофираща оренда вторично е модифицирана в смисъл: онзи, който се докосне до умрял или го подръпне за пръст, нос, за крак и др., той няма да се бои от него, умрелият няма да го плаши. Обичаи с този смисъл са известни почти в цяла Европа (Кузеля, 1914, с. 121, 200). В този случай орендата от мъртвото тяло преминава в докосващия се, без да го убива: живият човек става един вид акумулатор на тази сила, неин носител и следователно – неуязвим от друг обект, който също я притежава.

Само тъй могат да се обяснят и обичаи, и практики, и вярвания като лекуването на овцете от сипаница в Средните Родопи. Не е изключена възможността вярването за силата на мъртвешката ръка или изобщо на части от мъртвец да е първична форма, от която да е произлязло после вярването за чудотворните реликви на светците. Разбира се, допустимо е и обратното.

И други случаи показват охранителната сила на мъртвия. В Родопите при избухване на епидемия връзват към трупа на някой току-що починал човек един черен овен, после го отвръзват и прогонват да иде в друго село, да отнесе там опасния мор (Арнау-

дов, 1934, с. 587). Подобен е и обичаят в с. Шишенци (Кул.): всички домашни измерват височините си с червен конец, който след това се прилага до тялото в ковчега, за да не се лутал покойникът самичък на онзи свят, тъй като живите няма да го съпроводят.

И квасът за хляб обикновено се употребява в къща, в която има мъртвец до годишнината. След като мъртвецът „годиняса", взема се нов квас от къща, която се намира през река, и то от къща, в която и родителите, и децата са живи и здрави (Тр., Габр.). В това отношение приличат на сърбите, които обаче унищожават веднага заварения от мъртвеца квас (Дробњаковић, 1960, с. 160).

5. Редица други предмети, били в досег с мъртвото тяло, макар и в някои случаи косвено, се смятат за *носещи не добро* за живите и с тях се постъпва по-другояче. Такива са инструментите за погребение, за които стана вече дума. Ето няколко примера: в Самоковско оставят върху гроба лопатите и търнокопите, с които е изкопан гробът, да стоят там три дена, а в Свищовско ги донасят у дома, но измиват ръцете си върху тях.

В с. Дюлево (Пан.) дърветата, с които е отнесен мъртвецът до гробището, не слагат на огън, „че е грях голям", а се пускат във вода да ги отнесе. И бухалката, с която после изпират дрехите на умрелия, не се слага в огън, а се пуска във вода. В Панагюрско (Поибр. и П.) донесените у дома копачи и лопати, с които са изкопали гроба, се внасят, след като отделкват от дръжките им тресчици, които оставят на гроба. Трескнте, останали след приготвяне на ковчега, се хвърлят вън от селото в дерето (Момч. – См.) – „човек да ги не настипа, защото са от мъртвец". В Старопатица (Кул.) връщащите се от погребение вземат трески, останали от ковчега, та ги слагат в огъня. Това значело според тях, че и без покойния пак ще бъде добре в този дом. Подобно изгаряне на тия трески практикуват и в Самоковско (П. и Гов.), а в Елинпелинско – с. Чурек, тия трески с торба ги слагат в ковчега на умрелия. В Скопско дръжките на копачите и лопатите се оставят върху гроба (Шневајс, 1929, с. 274).

Мярката за ковчега и за гроба обикновено се взема с прът, който след това се захвърля някъде на непристъпно място (П. – Сам.) или го слагат в гроба (Гов. – Сам., Об. – Пан., Вак. – Ихт.).

Там, където ковчегът се отнася до гроба с лостове, те се оставят върху гроба, за да стоят, докато изгният (Филиповић, 1939, с. 458).

За вредното влияние на мъртвия и на някои от предметите, които са били в допир с него, са показателни и забраните: за бременни да ходят на погребение (М. кл. – Паз.), защото ще абортират, и за хора, пипали мъртвец, да садят квачка същата година – защото пилетата няма да се излюпят (Мартинов, 1958, с. 697, 717).

Ж. ВЕЩИ НА УМРЕЛИЯ И ОБИЧАИ С ДОМАШНИЯ ОГЪН

1. Постилките и дрехите, в които е умрял болният, обикновено *изпират скоро след смъртта*, като постилките пак употребяват, а дрехите обикновено *раздават* „за бог да прости"[29]. На места се смята, че те трябва да се изпират веднага

[29] Ф и л и п о в и ћ, 1939, с. 457; М а р и н о в, 1892, с. 256.

след погребението, защото иначе нeпраното тежи на умрелия като грях. Другаде ги изпират на 40-ия ден и ги захвърлят покрай реката, „покрай вода да са“ (Др. – Соф.). Дрехите, сменени при преобличането на мъртвеца, и постилката му след погребението хвърлят в река Марица, за да ги отнесе, или в някое по-непристъпно дере вън от селото. Вярва се, че ако някой нагази тия вещи, ще се разболее или ще умре. Ако някой мине случайно край такива вещи или ги настъпи, което се случва от пастирчетата, те трябва да плюнат настрана, да се прекръстят и по-скоро да избягат оттам (М. кл. – Паз.). В Панагюрище дрехите стоят вкъщи тъй, както са разпрани при събличането им от мъртвеца. За 40-ия ден се поканват близки роднински жени, та ги изпират и пак ги зашиват и ги дават на някои сиромаси да ги доизносят. Ако смъртта е последвала от заразна болест, горят ги или ги хвърлят на недостъпно място по полето. В гр. Троян след 40-ия ден ги изпират или прекадяват, след което ги раздават на бедни хора. Някъде пък „от жалби“, „от милост“ изпират и ги погребват при гроба (Вак. – Ихт.). Обикновено изпирането става на реката (Гов. – Сам., Ярл. – Сам.), дори на места изрично се постановява, че дрехите на умрял се перат само *със студена вода* и *без сапун* (Басанович, 1891, с. 105). Другаде съществува задължение такива дрехи *да съхнат обърнати наопаки*, само дрехи на живи се сушат налице (Шишков, 1894, с. 73). В някои области изпраните дрехи *не бива да се внасят вкъщи*, а трябва да стоят на плета до 40 дена (Ярл. – Сам., Поибр. – Пан.). Другаде те не бива да стоят вън от къщи след залез слънце до 40 дена (Гюш. – Кюст.) (Златков, 1929, с. 227), но не се внасят в помещението, в което е умрял човекът, а в друга сграда (Баня – Пан.).

В Белозем (Пл.) още на третия ден след смъртта изпират дрехите, слагат ги на мястото, където е лежал покойникът, и ги прекадяват, след което ги употребяват. Обяснението за 40-дневното престояване на вещите на покойника по плетищата в Брезнишко е: „да излезат от тях „гяволетините“ (Мартинов, 1958, с. 717).

Обичаят останалите дрехи от болния да не се употребяват дълго време под разни мотивировки съществува и у други народи, но кратките описания на погребалните обичаи най-често пропускат това. Че е тъй, личи от сведението за лужичаните, у които тия дрехи е забранено да се употребяват четири седмици, иначе мъртвият ще се яви и ще измъчва хората, които ги носят (Schneeweis, 1931, с. 100). Ясно е, че тези вещи, били в най-тесен досег с покойника, съдържат отрицателната му, вражеската оренда, заради което всички старания са отправени да се отстрани – чрез изпиране, дългосрочно изолиране, прекадяване и др. Може би по-правилно е обяснението, че обичаят се основава на понятието за притежание на умрелия. Дрехите са негови и той се стреми да ги има, докато душата е на този свят.

2. При смъртен случай в дадено семейство на някои места се спазват известни обичаи, свързани с огъня. Така например в Брезнишко от издъхването на болника до опелото на следния ден огънят в огнището непрекъснато се пази: буден човек го поддържа и през нощта (Мартинов, 1958, с. 717). Другаде домашният огън трябва непрекъснато да гори 40 дена след погребението: „тогава огниво не

се гаси", като обясняват това с „останало от старине" (Др. – Соф.). В Югозападна Македония главните от огъня, на който е варено житото за погребението, се изхвърлят на пътя. Огънят за тази цел се пали вън, на двора, а не вкъщи. К. Шапкарев, който пише за това, добавя че и турците в този край изхвърлят недогорелите главни от огъня, на който са топлили водата за измиване на мъртвото тяло. Той не знае дали обичаят е турски или български (Шапкарев, 1890, с. 150). В Северозападна България от хлябовете, които се приготвят за погребението, залепват по малко на огнището (Маринов, 1892, с. 232).

У сърбите също огънят не се гаси осем дена след смъртта, за да се греела душата, както пише Е. Шневайс (Шневајс, 1929, с. 277).

Обичаят да се поддържа огън вкъщи през цялото време на 40-дневния период, когато душата е на земята, може би се дължи на схващането за отгонителната функция на огъня изобщо. Така жилището е запазено от спохождане на вампира. Изхвърлянето на главните на улицата би могло да се дължи и на мисълта за угода на душата – да се стопля през време на 40-дневното ѝ пребиваване на земята.

Изгасването на огъня не е съпроводено у българския народ с мотивировка. Така немотивирано се изгасява веднага домашното огнище в Черна гора и в Калабрия, когато умре или домакинът, или друг важен член от семейството[30].

[30] Сп. Ужна Србја, II, 1917, с. 323; Böckel, 1906, с. 108.

Осма глава

ГРОБ, ГРОБНИ ЗНАЦИ И ГРОБИЩЕ

А. ГРОБ

1. Изкопаването на гроба е съпроводено с известни, макар и не сложни церемонии. На мястото на стар гроб или на девствено място копаенето започва, като най-напред преливат мястото с вино. Запалват свещи[1]. В Добруджа например жени прекадяват мястото и запалват пет свещи на него (четири в ъглите и една в средата) и го преливат с вино. На средата поставят и керемида с жарава. Преди да започнат мъжете да копаят, изяждат една пита, която жените са донесли. В Калипетрово първата пръст оставят настрани и след заравянето на гроба я слагат до кръста (Генчев, 1974, с. 293). В Северозападна България на мястото на гроба занасят гозба, коливо, вино и хляб. Една жена прелива мястото на кръста с виното, след което мъжете започват да копаят (Маринов, 1892, с. 247).

Гроба копаят обикновено роднини или съседи безплатно, но не близки кръвни роднини. Не бива брат на брата гроба да копае. На възрастен човек, който има зетьове, този дълг се пада на тях (Гов. – Сам.).

Дълбочината за възрастен покойник е около

[1] Ангелова, 1931, с. 135; Филиповић, 1939, с. 487; Державин, 1914, с. 149.

два метра, като всичката извадена пръст се натрупва после отгоре, та се образува могилка[2].

2. *Мярка за гроба* се взема с прът, отмерен по мъртвеца. След погребението той се слага заедно с мъртвеца в гроба (Об. – Пан., Вак. – Ихт.). Някъде се спазва условието, пръчката да е от лоза, другаде от къпина или бъз[3], а в Добруджа – тръстиков прът. Мярката после се слага в ковчега. Понякога за мярка използуват „бо̀я".

3. *Вътре гробът* е без всякаква обшивка на стените. В Западните покрайнини той е изграден на височина, докъдето стигне тялото с „тикли"[4]. Из много южнобългарски села на височина около един метър от дъното се слагат напречни дървета и върху тях дебели дъски, та под тях се образува празна камера. В нея се слага тялото, а след туй върху образувания един вид таван се натрупва изровената пръст (Ив. – Харм., Ом. – Новоз., П. – Елх.)[5]. Главанците в Добруджа след спускането на ковчега в гроба нареждат дървета, наричани „бельове", и ги покриват със сено така, че да не се допира пръстта до ковчега (Генчев, 1974, с. 294). И този факт показва, че обичаят е характерен за Южна България, тъй като главанците са оттам. Според Ст. Танович тази форма на гроба е характерна за българите и в Гевгелийско (Тановић, 1927, с. 256).

Обикновено изкопаната пръст се насипва

[2] Маринов, 1892, с. 247; срв. и Державин, 1914, с. 149; Филиповић, 1939, с. 459; Ватев, 1905, с. 28.

[3] Вакарелски, 1935, с. 409; Матић-Бошковић, 1962, с. 491.

[4] Филиповић, 1939, с. 484; Ранов, 1941, с. 34.

[5] Детев, ръкопис, и по сведения на научната студия на Василева.

направо върху ковчега или върху трупа, ако е без ковчег. А образуваната отгоре могилка в много случаи се огражда с дребни камъни, за да не се разнася настрани[6]. Тези камъни в много случаи са в кръг около гроба или в елипса, близка до кръга (Северна Добруджа, Дар. – Кърдж., Ветр., Ак. и М. кл. – Паз., Сл. и К. – Соф.)[7].

В някои села, за да не се пръска натрупаната пръст, гробът се заграждa с четвъртита рамка, сглобена от яки талпи (К. – Бург.). В по-ново време по селата обграждат гробовете с циментови огради, а понякога, както и в градовете, с високи железни мрежи или решетки. Много често оградите са от високи каменни плочи (Бъта – Пан.), а в Кюстендилско (Иречек, 1899, II, с. 583) и Станкедимитровско – с високи подзиждания.

Забележителни са гробовете в Македония – Велешко, Скопско и Кумановско. През последното и предходното столетие те са покривани с похлупен каменен ковчег, по-широк към западния край (на който в специална дупка е поставен нисък каменен кръст), а към източния – по-тесен. Този похлупак с височина към 40 см се слага на подзидана основа или направо на земята[8]. Някъде, като при църквата в с. Старо Нагоричино, имат такива похлупаци с четиристрешни форми.

Според Ш. Бешлагич тези т. нар. преклопи са специфика на Жеглиговския район на Куманово, но продължават на север и в Източна Сърбия до Сви-

[6] Кепов, 1936, с. 110; Детев – ръкопис.

[7] Енчев, 1918, 81–101, обр. 68, 110–128.

[8] Филиповић, 1967, I, с. 19; срв. Бешлагић, 1956, 257–258 и обр. 2–4.

два метра, като всичката извадена пръст се натрупва после отгоре, та се образува могилка[2].

2. *Мярка за гроба* се взема с прът, отмерен по мъртвеца. След погребението той се слага заедно с мъртвеца в гроба (Об. – Пан., Вак. – Ихт.). Някъде се спазва условието, пръчката да е от лоза, другаде от къпина или бъз[3], а в Добруджа – трьстиков прът. Мярката после се слага в ковчега. Понякога за мярка използват „бòя".

3. *Вътре гробът* е без всякаква обшивка на стените. В Западните покрайнини той е изграден на височина, докъдето стигне тялото с „тикли"[4]. Из много южнобългарски села на височина около един метър от дъното се слагат напречни дървета и върху тях дебели дъски, та под тях се образува празна камера. В нея се слага тялото, а след туй върху образувания един вид таван се натрупва изровената пръст (Ив. – Харм., Ом. – Новоз., П. – Елх.)[5]. Главанците в Добруджа след спускането на ковчега в гроба нареждат дървета, наричани „бельове", и ги покриват със сено така, че да не се допира пръстта до ковчега (Генчев, 1974, с. 294). И този факт показва, че обичаят е характерен за Южна България, тъй като главанците са оттам. Според Ст. Танович тази форма на гроба е характерна за българите и в Гевгелийско (Тановић, 1927, с. 256).

Обикновено изкопаната пръст се насипва направо върху ковчега или върху трупа, ако е без ковчег. А образуваната отгоре могилка в много случаи се огражда с дребни камъни, за да не се разнася настрани[6]. Тези камъни в много случаи са в кръг около гроба или в елипса, близка до кръга (Северна Добруджа, Дар. – Кърдж., Ветр., Ак. и М. кл. – Паз., Сл. и К. – Соф.)[7].

В някои села, за да не се пръска натрупаната пръст, гробът се загражда с четвъртита рамка, сглобена от яки талпи (К. – Бург.). В по-ново време по селата обграждат гробовете с циментови огради, а понякога, както и в градовете, с високи железни мрежи или решетки. Много често оградите са от високи каменни плочи (Бъта – Пан.), а в Кюстендилско (Иречек, 1899, II, с. 583) и Станкедимитровско – с високи подзиждания.

Забележителни са гробовете в Македония – Велешко, Скопско и Кумановско. През последното и предходното столетие те са покривани с похлупен каменен ковчег, по-широк към западния край (на който в специална дупка е поставен нисък каменен кръст), а към източния – по-тесен. Този похлупак с височина към 40 см се слага на подзидана основа или направо на земята[8]. Някъде, като при църквата в с. Старо Нагоричино, имат такива похлупаци с четиристрешни форми.

Според Ш. Бешлагич тези т. нар. преклопи са специфика на Жеглиговския район на Куманово, но продължават на север и в Източна Сърбия до Сви-

[2] Маринов, 1892, с. 247; срв. и Державин, 1914, с. 149; Филиповић, 1939, с. 459; Ватев, 1905, с. 28.

[3] Вакарелски, 1935, с. 409; Матић-Бошковић, 1962, с. 491.

[4] Филиповић, 1939, с. 484; Ранов, 1941, с. 34.

[5] Детев, ръкопис, и по сведения на научната студия на Василева.

[6] Кепов, 1936, с. 110; Детев – ръкопис.

[7] Енчев, 1918, 81–101, обр. 68, 110–128.

[8] Филиповић, 1967, I, с. 19; срв. Бешлаги, 1956, 257–258 и обр. 2–4.

лайнац. Той вижда началото им в средновековието (Бешлагић, 1956, 268-270), а М. Гаваци ги смята от славянски или медитерански произход[9].

В Охридско гробовете са зидани с дялани и недялани камъни, тъй че се получава форма на саркофаг. Също такива камъни, имащи вид на блокчета, са наредени и отгоре. Цели плочи няма. Откъм западната страна на гроба е зазидан масивен туфов късораменен кръст без украса и надпис. Имена и дати има само на временните дървени кръстове при пресните гробове. В някои села на средното горно рамо на тия кръстове понякога е изрисувана примитивна човешка фигура (Ране, Вел. – Охр.).

4. В някои стари средновековни гробища, като на изток от крепостта до гр. Червен (Рус.), гробовете са били обградени с разноформени камъни във вид на продълговата елипса (Миков, 1932, с. 163, Шкорпил, 1914, с. 172).

Спрямо кръглите или елипсовидните огради на гробовете с дребни камъни (3), предназначени практически да задържат натрупаната над гроба пръст от разпръскване, тези оградки всъщност са архаично подобно ограждане на могилни и долменни погребения, често пъти с мегалитни размери. Такива остатъци има почти по целия Балкански полуостров[10].

5. Посоката на гробовете у българите, както и у всички православни е изток-запад, като главата на покойника е откъм западната страна, а крака-

[9] G a v a z z i, 1956, с. 122; срв. П е т р о в и ћ, 1955, с. 10, 14, 16, 17 и обр. 31.

[10] G a v a z z i, 1964, 125–132; G a v a z z i, 1965, 187–190; В а к а р е л с к и, 1975, 117–129.

та – към изток – „да гледа към слънцето". Тази традиция е запазена дори у някои българи с мохамеданска вяра из Родопите (Ангелов, 1933, с. 115).

Както и да е устроен, гробът на много места е означаван повече или по-малко фигуративно като *къща, дом, жилище на покойника.* В надгробни оплаквания се нарича „кукя" на мъртвеца (Петровић, 1907, с. 491). Той преди полагането на мъртвеца се измита като жилище (Любенов, 1887, с. 49, 50). В народните ни песни погребаните означават гроба си като къща:

– Стига си, мамо плакала:
не можа рахат да лежа
от твоите ясни гласове
и ми къщата прокапа
със твоите сълзи бистрите!
(Стоин, 1962, № 653)

Гробът е *един вид свето място.* Той както мъртвеца у дома е пазен да не бъде прескочен от човек или животно[11]. В с. Говедарци (Сам.) смятат, че ако празен гроб бъде прескочен, прескочилото го същество ще умре. В София затуй много умирали според тях, защото не спазвали това. „Чуват го да не прекрачи будно, че жинясва" умрелият, т. е. става вампир (Сок. – См. и др.). Особено се пази да не пренощува открит гроб, не бива да се тъпче, защото е грехота, „погребаният го боли, ако стъпиш на гроба му" (М. кл. – Паз.). Нещо повече – грехота се смята, ако гроб се замърси и оскверни, колкото и да е занемарен (Маринов, 1892, с. 244 сл.).

[11] Д е р ж а в и н, 1914, с. 151; Г е н ч е в, 1974, с. 293.

Такива единични гробове из полетата, гдето се обработва земята, биват често грижливо заобикаляни (Пирд., Паз.).

6. Нека споменем и това, че доколкото се знае от исторически източници, у българите не е имало друг обичай за отстраняване на покойниците, освен погребването им в земята. Тази традиция е станала закон и оставянето на недобре заровен покойник предизвиква голямо възмущение (Филиповић, 1939, с. 461).

В книжнината ни от края на миналото столетие съществуват, макар и некатегорични, мнения, че имало в Югоизточна България и обичай *да изгарят телата на мъртвците*. Така отец Дионисий през 1899 г. „говори, че в минало време жителите на селата Кости и Бродилово (Малкот.) горели мъртвите си. Доколко е истина това, не се знае (срв. Крайовев, 1903, с. 23). А още през 1875 г. П. Р. Славейков твърди, че там горенето на труповете било практикувано, и то доскоро, от страх пред вампирясване. М. Арнаудов, проучвайки нестинарството в споменатите две села, установил, че горене на мъртвите там не е имало (Арнаудов, 1924, с. 24, 25). Не е изключено обаче изгаряне на трупове да се е случвало някой път (както показва и писаното от Славейков), но за мъртвец, за който е имало слух, че се е повампирил. Така е постъпвано и на други места из България.

Във всеки случай известна прастара, праславянска реминисценция от изгаряне на труповете е може би останала във фигуративния израз „прахът на умрелия", т. е. тленните останки.

Не би могло да се твърди със сигурност, че паленето на огън при гроба у чегедските българи през XVII в. е следа от трупоизгаряне, както смята Л. Нидерле в своите „Славянски старини" (Niederle, 1911, с. 296).

7. Обредностите и формите, устройството на гроба са не само познати, но са и присъщи на много славяни, особено у православните. Намирали ги и у различни други християнски и нехристиянски народи.

Обща за славяните е представата за гроба като за жилище[12], тя не е чужда и на много други древни и съвременни неславянски народи[13]. За такава представа говорят и много от славянските названия на гроба, които са във връзка с названията за *дом, двор, жилище*[14].

Л. Нидерле въз основа на етимологията на **Хлѣвъ, Хлѣвина** стига до заключението, че старите славяни са предпочитали за погребват мъртвите в самото жилище или в двора му (Niederle, 1911, с. 369). Еднакво е и отношението на повечето славянски народи към гроба[15]

Доколкото е известно, гроб-камера с таван от дъски, както е у нас в Южна България и Добруджа, приготвят и в някои села на Унгария (Балаша, 1949, с. 109). Едно по-подробно проучване в това отношение може да доведе до интересни исторически изво-

[12] Шневајс, 1929, с. 270; Милошевић, 1940, с. 109.

[13] Велецкая, 1969, с. 320 и обр. 326-327 и с. 119, обр. 11; Naumann, 1935, 71–72; срв. и Coulange, 1908, с. 9; Schrader, 1917, с. 108; Hirt, 1907, с. 492; Neustuprnỳ, 1946, с. 421, 422.

[14] Зеленин, 1930, II, с. 148; Moszyński, 1928, с. 112.

[15] Дробњаковић, 1960, с. 160; Moszyński, 1928, с. 209, 210; Влаховић, 1938, с. 271; Матић–Бошковић, 1962, с. 175; Шневајс, 1929, с. 268.

ди. Засега това е едно потвърждение на представата за гроба-жилище. Потвърждават я и случаите, при които в старославянските гробове, преди да се сложи трупът със или без ковчег, е слагана някаква *постелка на дъното* – цветен пясък или цветна глина, огнищена пепел или тъкан. Дори на места имало едва видими човешки стъпки. Имало постелка от кора, дъбови или брестови клончета с листа или самото тяло е увивано с брезова кора (Niederle, 1911, с. 358).

8. Според Л. Нидерле ямните единични гробове у южните славяни са заети като обичай от русите по всяка вероятност още при пребиваването им на юг. Остава обаче под съмнение казаното на друго място от същия Нидерле, че ямните гробове у славяните са възникнали под влияние на християнството (Niederle, 1911, с. 339, 344).

Паленето на огън или слама при гробовете невинаги може да се приеме за връзка с изгарянето на тялото – дори като символ (Niederle, 1911, с. 298). Защото има (поне у русите) палене с идея да стоплят покойника, измръзнал в земята. Има мнение, че изобщо изгарянето на телата е възникнало въз основа на страх от привидения. Затова са запалвали покойниците заедно с жилищата им (Schurts, 1900, с. 198). То е от порядъка на необоснованите идеалистически концепции.

Б. ПОЛОЖЕНИЕ НА МЪРТВОТО ТЯЛО И ОРИЕНТАЦИЯ НА ГРОБА

1. У всички българи, както и у всички православни, след като мъртвото тяло е приготвено за поклонение и погребение, се слага легнало възнак (по гръб) с посока на краката към изток, като ръцете му се слагат с дланите една върху друга на гърдите. Така той е слаган и в ковчега. Само у преселниците в Южна Русия мъртвецът се слага на маса в ъгъла с иконите, с глава към тях (Державин, 1914, с. 149). Явно това е руско влияние. Като изключение, когато помещението у дома е тясно и само то е с дължина не строго към изток-запад, тялото може да бъде сложено с лице към север, както се допускало на места в Северозападна България (Маринов, 1892, с. 233).

Интересно сведение има от с. Беловица (Пл.), че ако умрелият е свещеник и попадията иска да се омъжи повторно след това, попът бивал обръщан по корем, „за да не гледал“. След това го заравяли пак по гръб. По гръб с посока към изток е и у сърбите, и у арумъните (Weigand, 1895, с. 200). Само белорусите слагат тялото, докато е у дома, под иконите, без оглед на изток или запад (Moszyński, 1928, с. 208).

Няма съмнение, че това положение изток-запад на тялото е въведено у православните от църквата. И кръстосването на ръцете върху гърдите е установено по същия начин. Поне този обичай е засвидетелствуван от края на XII-XIV в., когато сръбският крал Сава „постави прекрштение на прси“ ръцете на баща си крал Неманя (1200 г.) (Петровић, 1968, с. 81).

2. Ориентацията на гроба у българите, както и у всички източноправославни народи е изток-запад. Такава ориентация е позната и у неславянски и неправославни народи[16]. Така е било и през X в.

[16] B e d n a r i k, 1949, с. 95; L o o r i t s, 1932, с. 194; N i e d e r l e, 1911, с. 359; срв. и V a l l a š e k, 1962, с. 354.

и у всички унгарски гробища – за унгарците, които не са православни. И. Балаша предполага, че това се дължи на суеверие – душата трябва да се върне в своята прародина – на Изток (Балаша, 1949, с. 107).

У старите славяни тялото е било полагано в гроба по гръб, с изпружени един до друг крака, ръцете – покрай тялото, или (по-рядко) на гърдите, или едната – на гърдите, другата – край тялото, или – още по-рядко – едната ръка под главата. Такива погребения са намирани у русите и до XIII в.[17]

У всички православни славяни, а следователно и у българите, ориентацията на гроб *изток-запад* е утвърдена с църковно постановление. Археологическите данни от края на I в. от н. е., които привежда Л. Нидерле, показват, че тази ориентация у славяните има стара предхристиянска основа. Още в началото на н. е. всички славяни слагат мъртвите в гроба с краката на изток и главата на запад, така че покойникът да бъде обърнат с лице към изгряващото слънце. Малките отклонения от географската посока изток-запад се дължат на това, че в различните периоди на годината слънцето изгрява с известни отклонения[18].

[17] Niederle, 1911, с. 365; Vallašek, 1962, с. 33, 34; Niederle, 1911, с. 321.

[18] Затова обясненията, които свързват ориентацията изток-запад само с канона, са слабоубедителни.

В. КРЪСТ

1. Най-същественият надгробен знак за българите – православни и католици, е кръстът, наричан навред *„кръст"*, в някои случаи *„кукла"*. Само в Дебърско се казва и *„киур"* и по-рядко (в Добруджа) на каменен кръст – *„камък"* (срв. Генчев, 1974, с. 295).

Кръстът се забива в земята до гроба, откъм главата на погребания. Обикновено той има и лице, и гръб. Лицето е означено с надпис или поне с начертан кръстов знак или с някаква шарка. Обикновено лицето е откъм гроба. Често обаче, главно из Северозападна България, се случва кръстът да е забит така, че лицето му е откъм запад. От с. Периловец (Кул.) има сведения, че по-рано слагали надписа откъм запад, но от известно време – откъм гърба. Много често обаче откъм гърба, главно на каменни кръстове, има изображения, символични или илюстративни, допълващи данни за погребаното лице – най-често спуснати или сплетени женски коси, а по-рядко и други фигуративни изображения (Генчев, 1974, с. 296).

След известно време – 40 дена, половин година или година от погребението – на гроба се слага постоянен кръст, най-често от камък. Слагането на каменния кръст е съпроводено с помен, а някъде е свързано и с някой празник, като например Простени поклади или Духовден, Софииндень[19].

2. Дървените кръстове обикновено са малки по размери (вис. до 50–60 см), но има и по-високи – до 1–1,20 м, главно в някои селища на Берковско и

[19] Филиповић, 1937, с. 486; Державин, 1914, с. 164.

Белоградчишко, или доста високи – над 2 м, към Оряховско.

И почти винаги тези дървени кръстове са с две типични форми. Едната форма има вид на правилен кръст от две напречно заковани издялани дръвчета или тесни дъсчици. Кръстът е винаги равнораменен от типа на византийския.

Другата форма представлява една различно широка дъска и различно изрязана отстрани, при което на някое място изрязването очертава къси рамене, неизлизащи от линията на дъската. Тази форма може да бъде издялана от четвъртито дърво, което на известно разстояние от върха е така врязано, че се очертават донякъде кръстови рамене. Горното рамо обикновено е закръглено и по-рядко – хоризонтално отрязано. Покрай означението „кръст“, много често, особено из Северна България и Добруджа, тази кратковременна форма със закръглен горен край се нарича „кукла“. В Добруджа съществува и клетва „Дано ти даде господ кръст на устата и кукла на главата“ (Енчев, 1918, с. 92, 97). В някои села на Добруджа дървените кръстове са изключително кукли. Думата „кукла“, която е известна и у русите и която у нас има значение на човешка фигурка, е заета от гр. χουχλα с подобно значение (Матов, 1893, с. 68).

Важно е обаче и обстоятелството, че дългораменните кръстове се слагат на гробове, в които са погребани мъже и много рядко жени, а „куклите“ – винаги на женски гробове и по-рядко на мъжки, главно в Добруджа. Почти за всяко селско гробище в миналото важи характеристиката, дадена от Ив. Енчев – Видю за Добруджа: На всеки гроб винаги ще се срещнат по два, три, четири и т. н. до 8 и 10 паметника – кукли и каменни паметници. Трябва без друго да има кукла при всеки каменен паметник, защото винаги, когато се закопае мъртвецът, забива се кукла (като временен паметник) и после, когато каменният кръст се забие, оставят при него и куклата. Ако гробът е стар, след погребението на нов мъртвец, съществуващите на него кръстове (дървени и каменни) не се изхвърлят, а се оставят. Затова има и по много кръстове[20].

3. Без съмнение кръстът като отличителен знак на гроба е утвърден от християнските законодатели. Но все още при някои случаи на някои места, например на детски гробове, макар и кръстени децата, такъв не се слага, а само по един по-голям камък в редицата дребни камъни, с които е оградено наоколо гробчето (Стр. и П. – Пан).

През време на османското владичество – преди Възраждането, навред, а след това главно из селата, надгробните кръстове всъщност са обикновени грубо очукани камъни. Само малцина по-заможни и духовниците са били погребвани около църквата и с по-оформени каменни кръстове. Това е до известна степен и показател за социална еднородност на българското общество.

Дори след Освобождението К. Иречек в труда си „Княжество България“ пише за с. Бояна (Соф.): „...около църквата се простират селските гробища с безформени каменни кръстове, без надписи“ (Иречек, 1892, II, с. 16). До обедняване на формите, от друга страна, води и стремежът за известно прикриване в райони с опасно турско население като например в Югоизточна България, където надгроб-

[20] Енчев–Видю, 1918, с. 82; срв. Генчев, 1974, с. 29.

ните камъни имат типична заострена турска форма, с едва забележим гравиран кръст в горния край[21].

През време на Възраждането в някои *по-замогнали се градове*, като Копривщица, Котел и др., започват да се слагат по-оформени кръстове от камък, които правят впечатление както с разнообразните си силуети, така и с големината си и често пъти с богатата си орнаментика и с биографичните данни на погребаните, дори и с цели епитафии.

Създават се постепенно каменоделски центрове за производство на гробищни кръстове, всеки от които има определен свой стил. Постепенно тия надгробни християнски символи стават обект на каменоделско изкуство, което заслужава специално изучаване в страната ни.

4. На първо място, по каменните кръстове стоят някои функционално предназначени подробности. Така по разни краища на страната на някои кръстове има малка нишичка, предназначена за залепване в нея на запалваните три поменни свещи (Енчев, 1918, с. 85). На някои от кръстовете е закована желязна скоба за същата цел или за затъкване на цветя (Петр. – Пирд.). А по добруджанските каменни кръстове отгоре има по една, две или повече ямички, които служат за наливане на вино или вода. Някъде в тях слагат въглени и тамян, за да се кади, другаде – за да лепят в тях свещи. „Водата и виното наливат, за да накваса ноще умрелият устата си" (Бабад., Тулч.) или да пият птичките и да поменуват умрелия (Бабад., Кюст.). Такива ямички по каменните паметници има из гробищата на крайдунавските селища на Тутраканско и Силистренско и в Балчишко (Енчев, 1918, с. 84, 85).

[21] Срв. Гълъбов, 1957, с. 71 и обр. 13; Захариев, 1957, с. 323, обр. 2.

Обикновено откъм лицевата страна на кръстовете – дървени или каменни, са написвани по някакъв начин: върху дървените кукли с химически молив, с някаква боя – черна, синя, върху каменните – с черна боя или с издълбаване или пък релефно – името на погребания, датите на раждането и на смъртта му или само възрастта му, без никакви други данни. При по-големи възможности е добавяно: „Тук почива..." или „Тук почиват тленните останки на...". Например „1791 Богданъ" (Кънчев, 1895, с. 267), „Покойната Парашка Радева тук почива" (Бешлагић, 1956, с. 260, 261).

Изобщо много кратки са „биографиите" по кръстовете на покойниците[22]. Разбира се, и самото място на надгробните камъни не позволява обширни надписи, а и значителната неграмотност по ония времена е била голяма пречка за по-дълги текстове. Все пак има, макар и по-рядко, главно по църковни и манастирски гробове, и по-обширни словоизлияния, стигащи по някога и до поетически епитафии, издълбани върху камъка. В. Кънчов отбелязва такъв един в гробището на гр. Банско **помени г҃дн Стоıанъ пристави се въ лето г҃уни** (1738); **здѣ лежит тѣло ѣжıа гроуж** (1789) (Кънчев, 1895, с. 255).

Особено обширни епитафии има по надгробни паметници из Добруджа. В двора на църквата „Св. Георги" в Тулча на плоча се чете:

[22] Множество такива вж. в илюстративния материал у Енчев–Виду, 1918.

Продумай мраморъ и кажи:
Теодоръ Вълчев тукъ лежи,
Той бѣше въ Жеравна роденъ,
А въ Тулча срѣещнѫ сетнiй день
Въ дълбокы, мирны почестны сѣдины
Живѣ седемдесеть и шесть години,
Остави память най-добрѫ

И най-достойни три чада...
Димитрiй, Стефанъ, Периклей
Градцы на този мавзолей,
Читателю, за мене не жалѣй,
Азъ бѣхъ кат'тебъ, кат'менъ ще бъдешъ ти.
Смисли ся и кажи „Бог да прости"
Тулча 1. май, 1866

(Енчев, 1918, с. 80)

Явно е, че епитафията е съчинена от даскал със стихотворна дарба. Друга, в двора на черквата „Св. Димитър" в гр. Бабадаг, съдържа:

И тук са, пътниче поспри
И помен жалостен стори
Над този тих и мрачен ров,
лежи тук Петър Тодоров:
У Шумен той се е родил,
В Бабà-даа се преселил
Та в деветнайсета година
От тоз на онзи свет премина
на 6 март 1865 г.

(Енчев, 1918, с. 96)

По стил и тази води към автора на по-горната. Много по-чести са такива като следните:

– *Спокойни* детò лежат под тая земя,
бог да прости...
– О Христе Исусе почившая Елена Атанасова
супруга Христодорува... 1869

(Енчев, 1918, с. 95)

Срещат се и по-подробни разкази за драматични случаи: лекувания или предсмъртни моменти и състояния. На един кръст в гробището на с. Алфатар, Силистренско: „Помени господи раба твоего Вълю Начев..." Поменатият боледувал дълго време, лекувал се на много места, ходил и в Букурещ три пъти и във Виена – един път, но никъде не намерил помощ. „Най-после скончa живота си в бащиния си дом, с. Алфатар на 2 март 1897."

По-обширните данни, макар да ги намираме след Възраждането, навярно не са ново явление у българите. К. Иречек съобщава, че в двора на църквата на Царевец (В. Търново) била намерена плоча на покойница от рода на цар Иван Александър. Старобългарски надпис от 17 реда надълго и нашироко разказвал за съдбата на умрялата (Иречек, 1899, II, с. 237).

5. Словесните регистрации не се смятат за достатъчни. Може би неграмотността, а от друга страна, и сръчността за изобразяване са довели и до *фигурално-символично осведомяване за професията на погребания*, например свещи – за свещолеяр, гергеф за бродерия – на жена (Ямбол) (Иречек, 1899, II, с. 672), чук – на железар (Варна) (ИВАД, IX, с. 134, обр. 11). В с. Мандрица, Ивайловградско, на две надгробни плочи са изобразени терзийски ножици и аршин, на друга – епатрахил и кадилница – гроб на свещеник; подобно – с попска калимявка и епатрахил

(Раб. – Белогр.) (Василев, 1958, с. 212, 213, обр. 37, 39). Много чести са изображенията на ножици, тесла, клещи, палешник, рало, трион и други характерни за дадена професия оръдия. Широко известна е надгробната плоча кръст на погребания Нико Кроткия от с. Факия, 1775 г., където е изобразен като орач, подкарващ двата вола, запрегнати в рало (срв. Василев, 1957, с. 300, 301, обр. 35, 39). Такива изображения на орачи, конници, жени, предящи с хурки, овчари с геги, ловци със сокол и други са твърде популярни по гробищните кръстове на Югоизточна България, от Тополовградско на изток[23].

Макар за кратко време въведено, отглеждането на розата в Брацигово е оставило следи и върху надгробната плоча за лицето, което е въвело тази култура. „Гробът на брациговеца дядо Тосе, който е пренесъл тук тази култура, още се вижда при вратата на новото училище: една каменна плоча с изображение на казан за дестилиране на гюловото масло" (Иречек, 1899, II, с. 441).

6. Явно е от многото приведени случаи, че народът се е стремял да даде по възможност някои биографско-портретни данни за изгубения член на близкото си общество – „да се помни", „да се знае", „да се спомене", да се каже „бог да прости" и др. Някои решително преминават към портретно изобразяване, като например изображението на Маринчо Бимбалов Силния, на неговия внук Нико Кроткия или овчарят, подпрян на тоягата си и свирещ на кавал в гробището на Алфатар[24]. Затова не са чудни и случаите на изобразени по кръстовете схематични човешки фигури с отпуснати ръце (Гин. – Соф., Павл. – Кум.) (Бешлагић, 1956, с. 262) или изображение на човек с чаша в ръка – на известен пияница в с. Гинци (Соф.).

Забележителни от българското минало са кръстовете, които всъщност не са кръстове, а грубо оформени камъни, които наред с кръстове са слагани на гробовете на българите до периода XIII-XVII в. (Миков, 1932–1933, II, с. 163, 164).

От онези векове са запазени късораменни кръстове със закръглено горно рамо, в което стилизирано и схематично е изобразено лице с нос и очи, и очертаващи цяла човешка фигура, чиито ръце са представени от страничните къси рамене. Такива има запазени във Врачанско, по поречието на р. Лом, в Абоба (Плиска)[25].

Старинното (от XV-XVII в.) българско гробище при с. Калугерица (Новопазарско) има надгробни камъни във форма на кръст, един от които е висок около 2,5 м, широк 1,30 м и дебел 0,40 м. Други представляват дебели, добре обчукани плочи, на които са издълбани или релефно очертани кръстове; трети пък имат форма на човешко тяло с кръгло моделирана глава, на която в някои случаи са очертани уста, очи и нос. Нито един от тези камъни не носи надпис, нито дата (Миков, 1932-1933, II, с. 163, 164).

В Западна България, макар и рядко, из гробищата или единично из землищата се срещат грубо издялани камъни със схематично очертани човешки фигури, съвсем несхождащи се с гробищните

[23] Срв. три образа у Захариев, 1957, 335–337.

[24] Срв. Генчев, 1974, с. 265, 295, обр. 14 и 15.

[25] Попов, 1924, с. 102, обр. 38; ИБАД, I, 1910, с. 183, обр. 18; II, 1910, с. 615.

кръстове. Населението ги нарича „сурвакарски камъни“. Такъв един от с. Дивля (Радомирско) има в Етнографския музей в София. Такъв е имало и в с. Глоговица (Радомирско).

Обстоятелство, че по каменните надгробни кръстове се изобразяват разни оръдия, които показват професията на покойника, или други фигури, които целят да покажат негови навици или вкусове в живота, цели изображения, а след това надписи, от които се узнава името на погребания, трябва да тълкуваме като желание за портретно наподобяване. Така също следва да се тълкуват и съвсем идеограмните загатвания на човешки образи, на цели тела или само на лица, очи и др. П. Петрович тълкува изображенията на очи като магични знаци. За подкрепа на тезата си, че човешките очи върху надгробните кръстове имат апотропейна, защитна роля и за мъртвеца, и за самия кръст, той привежда подобни знаци, между които и пауновите пера върху невестинския накит у всички балкански народи, както и върху детски пелени (Петровић, 1960, III, с. 34). Тези основателни сами по себе си примери обаче не биха могли да се идентифицират с надгробните изображения на очите, защото в първия случай имаме защита на живи същества, защита, която на гробищата губи смисъл, тъй като на практика погребват постоянно нови покойници в един гроб, разкопават и т. н.

7. Надгробни плочи с изображения на инструменти има в древността по нашите земи (срв. Белон, 1953, 359-365). На няколко пъти се споменаха наред с кръстовете „надгробни плочи“ с надписи и изображения. През късното Възраждане у нас, главно в манастирите, върху гробовете на духовници

са слагани мраморни плочи с изображения и надписи. Някои от изображенията са значително художествени и реалистични, тъй като плочите са изработвани от специалисти, главно в Цариград. Такива има освен в църквата на с. Факия (сега са в музея на Бургас) и в Копривщица, в с. Жеравна, в Рилския манастир и др.

8. Откъм средата на миналия век, в някои места и по-рано, се създават каменоделски работилници в някои центрове, като Гинци, Берковица в Северозападна България, Саранци в Софийско, Тополовград в Южна България и други, които произвеждат надгробни и оброчни кръстове с форми, говорещи ясно за търсене на художествени ефекти. Преди всичко се стига до значително усложняване на кръстната форма, без да се напуска нейният каноничен характер: равномерна трираменна, с известно постепенно разширяване към краищата с една, две, три или повече пъпки отвън на всяко рамо; равнораменна, като средното рамо е разгърнато във форма на лист или на поднос, със симетрично наредени разноразмерни цилиндри на него; почти равнораменна с кръстовидно усложнени рамена с пъпки на всяко вторично рамо или без пъпки; равнораменна с така оформено рамо и така разширена долна част на кръста, че се получава силует на човек с разперени ръце; кръст, вписан в обръч (венец), при който рамената или излизат вън от венеца, или не излизат; кръст – чист кръг, в който рамената едва са означени с четири триъгълни пробива и др.

Художествените постижения в изработката на надгробните кръстове се търсят и в допълнителното орнаментно украсяване. В това отно-

шение са използувани обикновеното начертаване, вдлъбването или релефно изпъкналите линии – единични, двойни и други въжеобразноусукани релефи, розетки, фигури – самостоятелни или с дръжки в най-разновидни листа, различни дребни, вписани или описани кръстови орнаменти и др. Всички каменни кръстове със закръглени форми – като венец, полувенец или като изправени четвъртити плочи със заоблени ъгли (най-вече в Добруджа), са на покойници жени. И тъкмо по тях има лицеви изображения, по-пълни или частично символични: очи, нос и уста в кръг като луна, колан с пафти, гердани, монети и други атрибути на женското облекло. Има дори цели женски фигури, носещи на раменете си кобилица с менци (Енчев, 1918, с. 48). Много често е откъм тръбната страна на тия кръстове да са начертани женски косичници, сплетени или разперени широко по гърба (срв. Генчев, 1974, с. 295).

Изобщо тия каменни надгробни кръстове със своето множество от художествени елементи и почерци са особена област, нямаща много общо със самите вярвания за душата, и са добър обект за изучаването им като изкуство.

9. Не по-малко интересни като изкуство са и т. нар. дъсчени „кукли" с богато и сложно разчленение, винаги симетрично от двете страни на дъската – с плитки и дълбоки нарези, с дупки и други, вследствие на което се постигат интересни и красиви дантеловидни фризове, при които нерядко се получават стилизирани образи и на лалета и на други цветове. Трябва да се подчертае и това, че във всички тези регионални стилове освен кръстовите орнаменти никакви други евангелски или библейски не се срещат. Едва по-късно, в края на миналото столетие и в началото на настоящото, в някои модерно обзаведени работилници се въвеждат образите на сочещи с пръст ръце, на ангелчета и на други шаблонни изображения, които показват решителен упадък в каменоделското изкуство, без да допринасят нещо за мистичния характер на предметите. Преминава се и към обелискови форми на надгробни паметници с кръст на върха, които в архитектурно отношение често са твърде изсдържани.

Най-после в днешно време се минава към изправени като стрели плочи с най-различни форми и надписи, с гравирани кръстове или петолъчки по тях.

10. Едновременно в някои села в Родопите (Сок. и др.) имаме по традиция само високи дългораменни дървени кръстове за мъже и жени – една традиция без ясен произход,

11. У съседните и най-сродни нам сърби наличните у нас форми и обичаи с надгробните кръстове са също познати, особено в източните предели на днешна Сърбия. Това има и своята историко-етнографска обосновка през вековете на османското владичество. Между другото в тия райони се срещат и кръглите женски кръстове. И у сърбите надгробните епитафии от рода на следващите са чести по кръстовете; „Дружино, жалите ме, млад си сега света отидох"; „Тек що почетох родити, очевину храбрити, покоси ме смрти коса, не пожали що сън роса"; „О, ти тамни гробу, мой вечни дому, у тебе чу навек венут"... (Влаховић, 1938, с. 278, обр. 8), „Да се никто не сахрани са мном"; „Молу ви се, братио, и господо, немојте ми кости претре-

сати"; „Молу братију и стрине и невисте, приступите и жалите ме е не попирајте ме ногама" (Петровић, 1960, с. 35) и др.

У сърбите надгробните оплаквания намират образен израз по-късно в епитафиите, а в последно време като един вид мода в областта Космай (Сърбия) и в епитафии, бродирани върху кърпи и поставяни върху гробовете главно на млади покойници и покойнички (Drobњaković, 1952, с. 63 сл.). И тук по кръстове и надгробни плочи има символи на занаятчийски оръдия (Босна) (Pälsi, 1930, с. 107), както и разновидни портретни изображения върху каменните паметници от най-схематичните от типа на нашия дивленски камък до най-реалистичните с шайкачи на глава и др. (Николић, 1959, с. 159). На детските гробове в Рама не слагат кръст, а един очукан камък (Филиповић, 1953, II, с. 12), гробът е ограден с камъни, както у нас в Стрелча. По Лесковачка Морава на гроба на дете до 40 дена слагат кръст от цепнати пръчки, завързани с червен конец, и китка, а на близначета – два такива простички кръста (Филиповић, 1961, III, с. 106).

Може да се отбележи и това, че дори към средата на XVIII в. вместо кръстове у сърбите на гробовете са забучвани разноформени дървета или хурки (на женски гробове), та владиката Павле Ненадович е трябвало да издаде през 1743 г. нареждане да се изостави този обичай и да се слагат формени кръстове. (Дробњаковић, 1960, с. 161). Според Д. Зеленин русите в бившата Олонецка губерния изобщо не слагали кръстове на гробовете (Zelenin, 1927, с. 326). Първоначално дървени, а по-късно наред с тях и каменни кръстове се поставят и у румънците (Hietseher, 1933, с. 38, 39).

Важни са и слаганите на гробовете фигурки на птици или изрязването им върху кръстовете и т. н., което виждаме у сърбите, русите, черемисите и у други народи. У много от тях тия фигурки изобразяват кукувички (Moszyński, 1934, с. 558).

Кръстовете вече като изкуство са всеобщо достояние на всички славяни и неславяни – християни. Трудно би било да се разгадават или свеждат към някаква символика разнообразните орнаменти, каквито са розетите, птичките и други, които в изкуствоведските проучвания често биват съвсем умозрително и шаблонно идеалистично обяснявани[26].

12. Всъщност какво представя и на какви надгробни знаци е наследник или заместител кръстът? Не може да се отрече, че от християнско време той замества някакъв езически надгробен знак. Такива знаци но нашите земи са били римските стели, каквито са разкрити и се разкриват постоянно из археологически разкопки. Известно е също, че и древните гърци са слагали каменен стълб на мястото, където е погребан покойник (Григорова, 1938, с. 13). И има основание М. Гаваци да смята, че поне едрите надгробни камъни независимо от изображенията по тях са мегалитна погребална традиция (Gavazzi, 1964, с. 126). С такива знаци са си служели и много други нехристиянски народи, с които българите в своята история са били близки или в досег, например чувашите, които на главния помен правят дървена статуя, към която се отнасят като към умрелия вкъщи, а след то-

[26] Каквито са например у V á c l a v i k, 1959, табл. XXI, 32 и 33 и у B e d n a r i k, 1949, с. 33.

ва я отнасят и полагат в гроба (Фехер, 1926, с. 84). В основата си идейно са еднакви с тези „баби" и надгробните паметници на османските турци. Те са силно стилизирани човешки фигури – мъжките с чалма, с тюрбан на главата, а женските са с шапка и косичник откъм гърба. В това отношение тези лицеви статуи в по-цивилизовани общества са изразители на идеята, влагана и в неоформените мегалити, каквито има по гробовете на обикновените селски турски гробища. И прав е П. Петрович, като казва, че култът към покойниците е извикал слагането на надгробни паметници, а общественият момент е само усъвършенствувал техния образ (Петровић, 1955, с. 16).

Имайки предвид цялата същност на надгробните паметници, П. Петрович също основателно заключава, че те са широка документация за историческия и духовния живот на народа и особено за неговото изкуство (Петровић, 1960, с. 6). Бих добавил това, което в случая е важно за нас: *широка документация за самия погребан, която в най-ново време се изразява и в прилагането на фотографията на покойника.* Еволюцията следователно на кръста върху гроба е: *балван* (грубо одялан камък – стълб или друга форма) – *колона* (с надпис или не) – *лицев камък* (с известна цивилизована модификация), *стела с надпис и с изображение* – кръст (у християните с пестеливи данни за умрелия, по-обширни епитафии и най-после портрет) и *модерни портретни бюстове.*

Съобразявайки се с народната душевност, не могат да бъдат приети и различните умозрителни спекулации като тази на Котляревский, че кръстът е заместил чук, забучен като амулет на гроба, или на А. Вацлавик и Р. Беднарик, че кръстът е предпазно средство от мъртвия дух[27].

С основната биографска идея са в съгласие и надгробните „кукли" у нас, които се срещат и у други народи[28], както и с изображенията на женски атрибути или лицеви особености по наши надгробни плочи и изобщо по старинните среднобългарски и старобългарски лицеви кръстове.

Еволюцията на надгробния знак, от друга страна, е и в посока на изкуството. Имам предвид разнообразните и по контури кръстови форми и по декоративност откъм лицата им: цветя, образи на ангели, птички и други, дори и оцветяването им в синьо, златно и др. В това отношение те изпълняват функцията и на цветята, донасяни или посаждани на гроба. У католическите народи, а и у нас напоследък надгробният знак стига в тази посока до най-различни скулптурни композиции.

13. Няколко думи за нашите кръгли каменни кръстове, които имат известна прилика с подобни в Испания[29]. По форма и по стил обаче те много се различават и не може да се говори за някакво влияние от испанските върху нашите, както се опитват някои повърхностно да пишат. Изключително женската символика на закръглените кръстове е в логическа връзка с кръглите дъсчени „кукли" по цяла България, развити монументално в камък от нашите гински майстори.

[27] По Fischer, 1921, с. 434; Václavik, 1930, с. 381; Bednarik, 1949, с. 86.

[28] Срв. Пропп, 1963, с. 83; Велецкая, 1969, с. 321; Byhan, 1933, с. 57; Мурко, 1910, с. 132, 133.

[29] Срв. Leizaola, 1972, 233–245, tabl. 8.

Г. НАДГРОБНИ ПРЕДМЕТИ

1. Освен кръста, на първо време дървен, на гроба се слагат още в началото *цветя* – знак постоянен в българския народен бит и при изпращане някого в чужбина. Тези цветя обикновено по селските гробове се привързват на кръста. В по-ново време освен това се прикачва към кръста и кръгъл венец от цветя. Садененето на цветя върху гроба е сравнително по-ново явление и започва от градовете. Така още към средата на миналото столетие в Копривщица на гробовете на по-младите покойници садят цветя (Каравелов, 1860, с. 160). Напротив, в някои села веднага след погребението натрупват гроба с чимове, за да обрасне по-скоро с трева (Сам.) (Марков, 1895, с. 268).

Обикновено още при погребението на кръста връзват *кърпа* – на стар или млад погребан, която остава там, докато бъде унищожена от природните стихии (Паз., Кюст. краище) (Захариев, 1918, с. 140). В Добруджа на гробовете на младежи, възмъжали за полска работа, близо до куклата забиват флагче от бял плат, с привързана на върха китка цвете. Същото значение има и вързаната бяла кърпа и затъкнато цвете на някои от куклите. Обяснението на народа е – „мъртвецът да почива на сянка“ (Енчев, 1918, с. 83). Накичването на кръста в Скопска Църна гора наричат „згламница“. В някои случаи кърпата се връзва също, „за да пази сянка на умрелия“. Преди време в някои от селата на гробовете на моми слагали и скъпите им накити (Филиповић, 1939, с. 461).

На погребани моми или момци в някои селища из Западна България забучват до кръста *сватбена оруглица* (знаме), която стои, докато прътът изгние и падне. На мястото ѝ посаждат след това плодно дърво (Маринов, 1892, с. 249). В с. Тополовец (Видинско) на пресния гроб, след като поставят дървения кръст, забучват до него и овощно дърво, украсено с цветна вълна, а в с. Периловец (Кул.) пред смъртника носели изкоренено овощно дърво, накичено с разни цветни прежди и парцали, и го посаждали до кръста. В селата Първомай (Благоевгр.), Мулетарово и Зайчани (Петр.) и Лебница (Санданско) на гроба на мома или ерген слагат също феруглица и венец (Арх. ЕИМ, № 256, II, 8–24). К. Иречек в пътуванията си из Софийско в края на миналия век съобщава, че в гробища в Новоселско на един гроб имало побит висок прът и на него се развявала червена кърпа (Иречек, 1899, II, с. 293).

2. Много често в някои гробища почти на всеки гроб до кръста, а в някои родопски села и на самия кръст има сковани от дъсчици *ниши, заслончета*, в които се слага кандило, запалвано при посещение. В някои случаи тези заслончета са грижливо изработени. В градовете обикновено за тази цел се използват фенери със стъкло, забучвани пред кръста. А в селата около Скопие, особено в грънчарското село Драчево, за фенери служат глинени съдинки с вратичка отпред и с кръстче отгоре. Такива глинени фенерчета има в гробището и на с. Петрич (Пан.).

В западните райони (Станк., Кюст., Благоевгр.) при кръста често се изгражда с камъни малко „долапче“, в което се слага кандило и се палят свещи. Тия долапчета обикновено не се затварят. Ако оградата на гроба е бетонна, бетонно е и долапчето. В нишите и фенерите често се слагат и

плодове или други неща за ядене (великденски яйца, бисквити и др.), предназначени за „умрелия".

3. Също така често при кръстовете се поставят съдини – глинени или стъклени (гърне, паничка, стомничка, чаша, бутилка), предназначени винаги за вода, която служи за преливане и „да се намери за умрелия".

Много често в някои села, особено в някои ловешки села (Сл., Хл. и др.), до кръста на отделни гробове се вижда *забучено вретено.* В с. Урбабинци (Кул.) обясняват това с желание „да не се упълти" умрелият. Още Ф. Каниц е отбелязал това: „На гробищата (на гробовете) забиват три вретена, за да кацват нечисти духове" (Каниц, 1882, с. 259).

Много широко е разпространен обичаят да се слагат или засаждат цветя върху гробовете. У сърбите много често се сади босилек на гроба (Шневајс, 1929, с. 279). Това напомня съобщението на Герлах от 1578 г. за надгробни неща у нас в Драгоман, гдето върху гробовете на своите садят миризливи цветя. „Видях тука и един гроб, ограден с плет, до главата имаше един кол и върху него женски косми и един венец от цветя; тъй щото трябва да е бил на някоя мома." Може би и у нас е имало обичай да се слагат и други, днес не само необичайни, но и неизвестни предмети, като фигури на рогачи и други, поставени по ония времена у сърбите (Иречек, 1883, с. 7, 9). За отбелязване е, че садението на цветя по селските гробища се среща рядко и у други народи като унгарците например или изобщо не съществува (Балаша, 1949, с. 125), от което може да се заключи, че то е сравнително ново явление. Обстоятелството, че у нас са садени „миризливи цветя", както у сърбите босилек, който е характерен при погребалните обичаи, говори за известни апотропейни съображения при посаждането им на гроба.

Важно е също посаждането на дърво, обикновено плодно, при гроба, което у сърбите се прави, за „да държи хладовина" на покойника (Шневајс, 1929, с. 729). Обичаят на гроба да се садят овощни дървета и при главата, и при краката на мъртвия е присъщ и на унгарците (Балаша, 1949, с. 125).

Не е ясна идеята за садене на тия дървета на гроба; във всеки случай то е навярно от практически съображения – да се облекчи мъртвият, който има същите нужди, както и живият (да му пази сянка, хлад, да му доставя плодове – сливи, круши, ябълки), или по-специално – от естетически намерения (обкичването им с разноцветни прежди и парцали). Доста неубедително е другото обяснение, давано от Беднарик (Bednarik, 1949, с. 23, 29), че дървото е седалище на душата, защото е първичен неин образ.

Не е убедително и обяснението на К. Мошински за първичното значение на култа към дърветата. В повечето случаи това е култ към души, демони и божества, чиито обиталища са били дърветата (Moszyński, 1934, с. 560).

Д. ГРОБИЩЕ

1. Може да се каже, че през ранното средновековие гробищата са били близо до черквата. Това е общо явление и до късно време, особено при малките селища (Ватев, 1905, с. 28). Дори за София се казва, че по-рано християните погребвали около

черквите или в самите черкви. Чак в по-ново време гробищата са изнесени вън от града (Иречек, 1899, I, с. 197). „До Освобождението навсякъде в Ломския окръг почти гробищата се намираха в двора на черквата. Сега те са вече изнесени извън селата и градовете и вместо със заграда повечето са заобиколени с дълбок трап. На твърде малко гробища има насадени дървета и заради това те изглеждат твърде неотрадно и печално" (Басанович, 1891, с. 51). В Трявна през 1880 г. черквата изнесла гробището на хълма Калето, югоизточно до града. От незапомнено време мъртъвците са били погребвани в обширния двор около черквата „Св. Архангел". В един и същи гроб са се полагали костите на цяла фамилия... Гробното място се е купувало от черквата или с пари, или се завещавало. От 1880 г. в черковния двор се погребват само свещеници или заслужили лица – благодетели... По колибите мъртъвци са погребвани в някоя частна градина, закупена от махалата (Даскалов, 1925, с. 33, 34).

В Добруджа – главно Северна, в българските села също е установено, че гробищата най-напред били около черквата. Там обаче, гдето дворът на черквата се е оказвал тесен, били изнасяни накрай селото. Но след разрастването на селото, те са се оказвали по средата му или вътре в него и са били премествани и по-далеко. Затова описателят на тия паметници в тоя край установява: „Почти във всяко добруджанско село сега (1918) намираме по три-четири гробища: едни около черквата, други в селото между дворовете, трети на края на селото и четвърти – съвсем новите – от 1880-1882 година насам далеч от селото." Все пак обикновено в двора на черквата са погребвали само свещени-

ците и първенците на селото или ктиторите и благодетелите на черквата (Енчев, 1918, с. 81). И редовно явление е при всяка черква да се намират такива гробове (срв. Петров, 1905, с. 31). За Бабяк в Родопите Иречек пише: „Около него се простират големи гробища, гдето са погребвали още в християнско време, с много мраморни камъни и с три-четири черковища" (Иречек, 1899, II, с. 469). Подобно е и за Вакарелските махали: по-голямата част от гробищата са по високите места. Някои са при древна надгробна могила (Ръж.) или при останки от църквище (Демировското гробище на Семк.). Почти при всички се срещат дебели дъбове, които населението не смее да сече, защото ще го гони проклетият (Гунчев, 1933, с. 113). И действително на много места из страната около стари оброчища има следи и от стари гробища.

Християнски е вече обичаят да се погребват умрелите при църквите. За това можем да съдим косвено от въпрос 99 на Борис I към папата, дали християнин трябва да се погребе в църква: si est christianus intra ecclesiam sepeliendus, inquiritus (Бешевлиев, 1929, с. 190). Този текст обаче може да се тълкува и в смисъл, че и езичниците са погребвани при своите светилища.

Във всеки случай отделни от църковния двор гробища в България са съществували и през средновековието. Такива ясно личат при с. Калугерица, Новопазарско и Мадара, Шуменско (Миков, 1932-1933, II, с. 163, 164).

Гробището е общинно достояние и на тази общинност се дължат някои особености в благоустройството му. Преди всичко починалите от естествена смърт – „всеки умрел от бога", имат без-

възмездното право да бъдат погребани в него, „стига да е от нашата вера“ (М. кл. – Паз.). Някъде дори се смята за грешно да се плаща някому за гроб (Маринов, 1894, с. 151).

Гробищата се почитат като свято място, връзката между населението или селището и гробището е твърде силна. Това може да се наблюдава в случаи, когато стане нужда да се напуска селището или да се унищожава гробището, например при изселване на селището, при прокарване на път, водопровод, при изселване заради построяване на язовир и др. В такива случаи най-често народът реагира и не позволява никакво посегателство върху гробовете. Смята се за някакво осквернение, ако не светотатство дори. Един характерен случай предава Д. Маринов: „В 1880 г., когато беше се проектирало от министерството да се населят българи в Делиорман и Тозлука и беше препоръчано на административните власти да поканят балканското население да се пресели в с. Зли дол (Врачанско), селяните, като слушали дълго време уговарянията от страна на околийския началник, най-сетне един старец му казал, като посочил към гробищата: „Добре хортуваш ти, но я ми кажи ти, какво ще правим с тия?“, т. е. с костите в гробището. На този въпрос началникът не знаял що да отговори“ (Маринов, 1894, с. 151). Подобно и през 1951 г. в с. Горни Пасарел (Сам.) при изселване някои не можаха да се разделят с гробовете си и пренесоха костите на своите близки в новите си заселища из Софийско и другаде.

Често пъти обаче на селото се налага по спонтанен начин да премести гробището. В такива случаи остават „стари гробища“, като някои

преместват костите заедно с надгробните кръстове, а други ги оставят. Понякога се местят само надгробните кръстове, а гробовете се оставят без знак (срв. Филиповић, 1939, с. 468).

Съзнателен, култ към гробището се наблюдава главно в градските селища[30]. Интересно е писаното през 1864 г. от Ф. Каниц за българското гробище във Видин: „Пътят за лагера на подкрепителни турски войски във Видин минавал през напуснатите, изровени от кучетата турски гробища, спроти които българските представлявали приятна противоположност. На българските гробища се срещат гробове, украсени от любеща ръка, и рядко липсва фенер или кандило със старинна форма. Цветя украсяват често подножието на чудно изрязаните каменни паметници и на високите кръстове от пясъчник, които, подобно на старошотландските, са украсени с по три релефни кръста върху многоцветна основа (Каниц, 1932, с. 64).

Интересна от този род е и бележката за българското гробище в гр. Скеча (Ксанти) преди войните: „Обърна ми внимание тяхната (на Скечанските гробища) естетична обстановка: на околовръст са заградени с високи и дебели зидове, а откъм шосето с по-нисък зид и над него с железни и боядисани пармаклъци. На средата им се намира малка, но красива черквица с широка стряха от запад, а около нея, както и покрай зидовете на гробището системно са наредени дървета. На самата среда пред шосето са големите железни врата“ (Шишков, 1907, с. 44, 45). Естествено има и редица селски гробища с положени грижи за добрия им вид

[30] Филиповић, 1939, с. 468; Карапетров, 1893, с. 14.

и за защитата им от замърсяване. Такива се срещат особено из Родопите, например в селата Момчиловци, Соколовци и др.

Значително много са случаите, в които гробищата са оставяни твърде *занемарени*[31]. Из запустелите гробища мъчно е да се определят местата на отделните гробове, обаче има такива, чиито гробове са заградени с камъни, та мястото на гроба е точно определено.

В последните години се полагат значително по-големи грижи, като заграждат гробищата с тел, зидове или парапети. Но това е повече следствие от общо благоустройствени наредби отгоре, отколкото от вътрешно култово отношение.

В българските гробища обикновено има известен център, от който най-напред са започнали да погребват. В този център има някаква оградица – параклис, или малка църква (ако гробището не е в църковния двор), или пък голям каменен стълб – менхир, или оформен каменен кръст, наричан найчесто „оброчен кръст“. Тези средищни („оброчни“) кръстове са най-често от типа на по-старите надгробни кръстове, но се различават от тях по значително по-големите си размери и по художествената си изработка. Такива се срещат в повечето гробища из Североизточна България[32].

2. Старият обичай гробището да бъде около селската черква, както и у турците – около джамията, е бил характерен за народите в Югославия (Ђорђевић, 1932, V, с. 95).

[31] Станев, 1942; Захариев, 1918, с. 140; Иширков, 1906, с. 106; Енчев–Видю, 1918, с. 82; Бешлагић, 1956, обр. 1; Шишков, 1906, с. 11.

[32] Древна каменна колона в с. Факия, Бургаско. Гълъбов, 1957, с. 67, 68; Василиев, 1958, с. 192, 202, 243, 252; Пешева, 1958, с. 18; Енчев–Видю, 1918, Арх. ЕИМ.

В малките селища и колибите обикновено гробищата са близо до къщите[33].

Обикновено и там, където гробището е на поголямо село, гробовете на отделните родове са групирани поотделно, а когато две близки села са сродни, имат и общо гробище[34].

Интересно е, че при унгарците, където също строго се спазва традицията да се погребват по родове, понякога родовите райони са разположени според разположението на родовете в селата (Балаша, 1919, с. 108). В старо време хърватите са погребвали мъртвите си по междите на имотите си и по кръстопътищата (Bednarik, 1949, с. 28, 29).

У западните славяни до късно са погребвали мъртъвците в градините си близо до жилищата, та е ставало нужда да се издават строги наредби против това (Niederle, 1911, с. 370, 371). Също така у старите славяни е имало обичай домакините да бъдат погребвани под пода или под прага на жилището. В някои случаи обитателите са напускали веднага това жилище. Някои етнографи и филолози допускат, че значението на глаголите „скътвам“, „скътавам“ (стб. **съкѫтати** и стч. pokutiti) – 'погребвам' е във връзка с този обичай (Niederle, 1911, с. 370, 371). Няма нужда да се прибягва до по-широко сравнение. Ясно е, че славяните, включително и българите, са пристъпили към общински гробища, отделни от селищата, съсредоточени около църквата или вън от селището, късно и не-

[33] Филиповић, 1940, с. 179; Милошевић, 1940, с. 232.

[34] Пантелић, 1956, с. 292; Ердељановић, 1951, с, 143 сл.

съмнено под въздействието на християнската църковна власт. В това отношение е напълно основowтелно мнението на Луи Леже, който в подкрепа привежда сведения от хрониката на Козма Пражки, че в миналото погребенията ставали из горите и полетата, и от епископ Ото Бамбергски в същия смисъл (Leger, 1901, с. 204, 205).

Отношението към гробищата у другите народи твърде наподобява нашето. В Източна Херцеговина и другаде из Сърбия например гробищата на православните обикновено са занемарени, запуснати, обрасли в бурени, храсти и тръни. Подобно е положението и в унгарските села[35]. Гробищата нощно време навяват мистичен страх сред хората и у нас.

Оброчните кръстове като център на гробището са характерни и за сръбските земи (срв. СМР, 1970, с. 130), както и за други славянски и неславянски народи[36]. За това пише и Балаша: „В някои западноевропейски страни кръстовете като знаци над всеки гроб се явяват сравнително късно. Преди това по-голям кръст е имало насред гробището“ (Балаша, 1949, с. 111).

[35] Филиповић, 1967, II, с. 260; Пантелић, 1956, с. 292; Балаша, 1949, с. 106, 163 сл.

[36] Gavazzi, 1964, 126–129; Bednarik, 1949, с. 88, 89.

ПОМЕНИ И ТРАУР

А. ПОМЕНИ

1. За всеки покойник след погребението стават помени с посещение на гроба непременно на третия ден след погребението. Това посещение помен се означава обикновено с *„третини“*. Следват *„деветини“* – на деветия ден, *„двадесетина“* – на двадесетия, *„четирисетини“* (или *„четирисе“*) – на четиридесетия ден. След туй помените се все повече разреждат: на третия месец, на шестия (или „половин година“), на деветия и на годината. В някои краища на Северозападна България, главно Кулско, деветмесечният помен се означава като *„крива година“* (Гс., Изв. м., Бр., В.). С „крива година“ означават шестте месеца в с. Чичил или четирите месеца – в с. Шишенци (Кул.).

С годишния помен се завършват, така да се каже, помените на скоро умрелите. Това се изразява с термините *„склоповanье“* в Северозападна България и *„връхнина“* в Североизточна България (Генчев, 1971, с. 112).

В една бележка от XVI в. в черковна книга е писано „Оумер шнмь оубо подобаетъ творнтъι паметъι н жрьтвъι н ѳ҃тннъι н к-тини н м-тини и ѕмсць н лѣто нспльнено“ (Цонев, 1920, с. 72, № 101).

На много места обаче гробът се посещава от най-близките домашни, главно някоя от жените, през всичките дни на първата седмица или до деветините. При тези посещения се запалва свещ или кандило на гроба и се прелива с вода отгоре му, по-

рядко и с малко вино. В някои села на Родопите раздават жита и други неща за ядене след погребението почти всеки ден или всеки понеделник или четвъртък – до 40-ия ден, а някои и до годината, докато и умрелият се нарича „прясна душа". Това раздаване наричат „одуша" (Шишков, 1906, с. 9, 10).

Споменатите по-горе определени помени стават с присъствието при гроба на повече лица – роднини и близки, с ястия и питиета. Тогава се извършва и съответна молитва от свещеника. Заради изнасянето на ястия и питиета тия помени на някои места се наричат общо *„износане", „носене", „поноси, „износи", „струване", „струвило", „помана" и „софра"*[1].

2. Първият помен, който става в деня след погребението и който обикновено се нарича *„третини"*, има свой особен смисъл за народа и се извършва по-особено. Третините се правят сутрин рано и на някои места този помен има специализирано название: „поутринье", „утрина", „на разбуд"[2], както се пее и в една песен:

Ага било футрум рану,
футрум рану отзарану,
Милушова стара макя
де утишла *на разбуду*,
кату плаче и нариче;
– Милуше, мили синенце...
(Боянов, 1890, с. 64)

[1] Бояджиева, 1931, с. 211; Стойчев, 1915, с. 321; Кепов, 1936, с. 111; Блъсков, 1901, с. 550; Генчев, 1974, с. 294; Ангелова, 1931, с. 135.

[2] Ранов, 1941, с. 34; Кънчев, 1895, с. 261; Молерови, 1954, с. 388; Захариев, 1949, с. 216,

На този помен, който става обикновено много рано сутринта, на много места само прекадяват гроба и го преливат с вода и с вино и оставят цвете при кръста (Паз.), другаде прекадяват пита и я раздават (Стаматов, 1964, с. 206), слагат на гроба ястия и пита – трапеза за присъстващите (Ом. – Новоз.). Ето някои по-пълни описания. В Северозападна България стари жени отиват преди изгрев слънце на гроба и извършват „преливане": запалват свещи, прекадяват с тамян, изливат по малко неначената вода на четирите страни на гроба, а останалата най-много вода изливат над главата на умрелия. Преливат и с вино. Подобно е и у тракийските и малоазийските българи (Вакарелски, 1935, с. 413). „Разбуд" – сутринта след погребението, домашните и роднинските жени отиват на гроба с пшеница, хляб, шупла (тънка пита, изпечена в тепсия, с мазнина и сирене отгоре), гювеч с ориз, ориз с мляко, вино, ракия, цветя и свещи. Попът чете молитва. Гробът се набучва с много запалени свещи. Занесеното се изяжда и раздава на просяци. Нищо не бива да се върне у дома от него (Разложко). Сред цветята на гроба непременно трябва да има *босилек*, но не и здравец. Шуплата и босилекът са само за погребение (здравецът е за весели случаи, сватба и др.) (Молерови, 1954, с. 388). От този помен се връщат по домовете си често весели (Кънчев, 1895, с. 261).

Третият ден след погребението, известен обикновено като *„третини"* в Панагюрско, става по следния начин: „рано преди изгрев слънце ходят жени на гроба; те минават през улиците, през които е пренесен умрелият, като на местата, където е бил оставян, за да се чете молитва, преливат с ви-

но и вода и оставят по едно цвете" (Стр.). „На третия ден носят на гроба едно туртѐ, кадят, преливат с вода, *па наклаждат огън и запалват слама*, с която обикалят гроба и запалват свещи" (Кр. – Пл.).

Именно с това *обипалване на гроба* са характерни третините в Панагюрско, Пловдивско, а и другаде. Така освен горните случаи можем да посочим и следните: „На третия ден носят на гроба ръжена слама, та я запалват на краката му" (Красн.); „При влизане в гробищата на третия ден слагат върху една керемида трески от правения преди два дена кръст, запалват ги и така обикалят три пъти гроба, като мълчат" (Ц. Ас. – Пан.); „На третия ден отиват на гроба, занасят ястия и слагат софра, па наклаждат огън, за да си запалел умрелият цигара, както се казва" (Бел.); „Опалването става, когато някой умре, а свещеникът отсъствува. Като идем на първи преливци, всички си мълчим, докато идем, па и там на гроба мълчим. Щом стигнем, обиколим гробчето три пъти и секи ша пуска по малко памук. После запалваме памука и така се образуват много светилца. Тия гонят гяволите. После заобикаляме гроба с червен конец, отмярваме го. Този конец го събираме, та го оставяме до кръста, за да пази умрелия" (Пан.).

Обипалването е сравнително широко разпространено в България, и то именно на третините. Доста широко в последно време то е описано в Силистренско и Толбухинско. В този край се спазват почти всички особености на обреда, главно – строго мълчание. Жените, които опалват, в този случай се разбират с неми знаци. Целият обред се извършва неизменно с мисълта да се попречи на покойника да се вампиряса (Генчев, 1974, с. 295, 296).

На третини – *струване* в Разградско, на гроба правят трапеза с жито и малки питки, наричани „пътници". Слагат и други ястия (Ангелова, 1931, с. 135).

Важна особеност на този първи следпогребален помен на някои места е да се мълчи (Тр.), най-малко – да не се плаче гласно (Паз.).

На някои места на тия пресни помени се месят *определен брой хлябове*, именно: за третия ден – три, за петия – пет, за деветия – пак пет, а за четиридесетия – пет хляба и четири по-малки „туртета", които туртета, след като бъдат опети от свещеника, се раздават на децата (П. – Пан.) (срв. и Генчев, 1974, с. 294). Твърде често явление по всички български гробища е на по-пресните гробове, а дори и на по-отдавнашни, да се оставят всевъзможни плодове или гозби от пресни зеленчуци. Тук ще се видят напролет ягоди, череши, вишни, петровки ябълки, лете – круши, ябълки, краставици, нарязани дини, пъпеши, есенно време – грозде и др. (Коч., М. кл., Хл., Фак., Новогр. и др.) (срв. и Захариев, 1935, с. 261).

3. Помените на деветините и двадесетините са по-многолюдни. Съчетани са с участието на свещеник, който отчита заупокойна молитва. На тия помени слагат повече ястия и може да се оплаква гласно.

4. Сравнително най-тържествен е поменът на 40-ия ден, който на много места се нарича „равненка", „равненье", „четиресе", „ходенье на гроб"[3]. На тоя ден в Родопите правят голямо угощение, на което

[3] Чолаков, 1872, с. 42; Марков, 1895, с. 267; Державин, 1914, с. 150.

се поканват всички роднини, а ако селото е малко – цялото село. Поканените донасят по един хляб и по една тава баница. Тогава домашните подаряват на лице, което съответствува на покойния по възраст и пол, цял костюм (Константинов, 1899, с. 591, 592). Четиридесетият ден се почита най-много, защото се вярва, че дотогава душата е на земята и е обходила всички места, гдето покойникът е бивал през живота си, та се прибира в „божието царство“. В Гоцеделчевско (Тепл.) и на някои места в Родопите наричат душата на покойника до този ден „прясна душа“ (Шишков, 1906, с. 9, 10). Интересно е и това, че от този ден в някои южнобългарски краища започват да затварят вратите на жилищата, които дотогава е трябвало да не се затварят.

Домашните раздават на гостите по едно хлебче, порция от курбана, а на бедните – от два до пет костюма, според състоянието си (Бел. – Пл.).

Обикновено на този помен на гроба най-напред, след като свещеникът отчете съответната молитва, подравнява малко с лопата повърхността на гробната могилка, след което един от близките на покойника продължава и изравнява купчината до степен на ниска тераска. На нея уреждат трапеза с донесени ястия и се гощават. В западнобългарските краища на този ден обграждат гроба с камъни, а в по-ново време и с бетонна ограда. Тогава заменят и малкия дървен кръст с каменен[4]. Същевременно привързват към кръста черен креп или забиват до него черно знаменце (Рила, Коч., Стоб., Боз., Б. и др. – Станк.).

Вярва се, че на 40-ия ден според някои се пук-

[4] Р а н о в, 1941, с. 34; срв. за Добруджа Генчев, 1974, с. 295.

ват очите или се разпадат костите на мъртвеца (Ом. – Новоз.). „Чунки на трети ден му пукнале очите на умрената во гробо, а до четиресетте дни се разкостуало телото во гробо. Отка ке му пукнеле очите на умрени0 иделе две змии и му и пиеле очите. Ето от тоя не чинело да се жени по-бръго мажот.“[5]

5. Особено характерно и със значение в тия помени е преливането на гроба с вода и оставянето *на гроба стомничка с вода.* „На гроба оставяме кратунка с вода да пият пилетата. То рекат е най-видено: пилетата да напоиш, те нали фърчат и по небето!“ (Кар. – Толб.). Във Велес на умряла родилка до 40-те изливат всеки ден по една стомна вода на гроба (Ецов, 1816, с. 174). В Прилеп, „Кога ке се жени еден вдоец за пофторна невеста, ке пойди вечерта майка е на първата невеста на гробища и ке ѝ тури едно барде вода на гробо от черка е, за да е слади сърцето да не ѝ гори, дека ке се прежену мажо е, велейким: на ми ти, керко трондза вода, да ми се напиеш за сърце да ми си окадиш, оти жалиш дека ке се жени мажот ти за друга невеста; ти се молам, керко, не жалай много да ти гори сърцето, напи ми се вода и, оладу се! – Не само тие сборои ке ѝ речи майка е, али сестра е, али братучеда е, ами цела тежачка темо ке ѝ искажат и ке ѝ наредат“ (Цепенков, 1896, с. 244). В Кюстендилско преливат с вода от пшеница и с вино (Любенов, 1887, с. 50). Затова постоянна картина по гробищата у българите е наличността на стомнички, стъклени шишета или чаши – особено по пресните гробове.

[5] С п р о с т р а н о в, 1898, с. 69; Ц е п е н к о в, 1896, с. 244; В а к а р е л с к и, 1935, с. 413.

6. Помените след 40-ия ден, до годишния включително, стават почти както на 40-те: с ходене на гроба, с преливане (с вода и вино), с раздаване на жито, евентуално и на други ястия, слагани на гроба или около него.

Винаги на тях свещеник изпява съответни молитви. Обикновено на всички помени, включително и на задушниците, се носят на гроба и *първите плодове* (ябълки, сливи, дини, грозде и др.), преди да бъдат хапнати от домашните вкъщи[6]. Всички тия помени се правят по няколко дена по-рано, защото душата идвала и чакала. Ако поменът закъснеел, тя си отивала недоволна (Захариев, 1918, с. 140).

На годишния помен, наричан в Разложко „цаленица", обикновено колят и курбан за трапезата. Върху хляба слагат здравец вместо босилек, за да се промени вече настроението вкъщи, да бяга смъртта и да последва здраве и веселие (Молерови, 1954, с. 389).

Обичаят първите плодове да се раздават за помен на умрелите е идейно еднакъв с обичая първите плодове (както и агне, мляко, пиле) да се носят в черква и да се раздават на бедни на съответни празници. Това е добре разяснено от Кирил Пейчинович в неговото „Огледало". По този начин се чете молитвата на хората към бога за плодородие, в случая молитва за душата на покойниците (Й. Иванов, 1970, с. 126).

7. С годишния или тригодишния помен като че ли умрелият минава в безличното множество на мъртвите. Индивидуалните помени се извършват някак замъглено, приобщено към всички по-рано ум-

[6] Филиповић, 1939, с. 464, 467; срв. и Хаджийски, 1945, с. 76.

рели. И тези общи помени се наричат най-често *„задушници"* и рядко, най-вече в западните краища – „мъртви съботи"[7], „душница" или „одуша" – в източните[8].

Такива задушници през годината стават главно четири пъти[9] (преди Велики заговезнн, преди Великден, преди Петдесетница и преди Димитровден), по-рядко три пъти (в Скопско) (Филиповић, 1939, с. 464), или шест пъти (в Добруджа) – Петковденска, Димитровденска, Архангеловденска, на Велики четвъртък (след Великден) и „Черна задушница" (Софиинден), Спасовден – „русалска задушница" (Кар. – Толб.). По съдържание обичаите на задушниците не се различават от тези на личните поменни дни: също така се изнасят на гроба ястия (рядко у дома) (Арнаудов, 1913, с. 346), ястия и питиета се раздават за консумиране на място; също тъй се прелива гробът с вода и с вино. Само че на такъв помен свещеникът споменава в молитвите си наред всички умрели от съответното семейство по реда на роднинството или на времето, когато са умрели. За тази цел обикновено всяка къща си има книжка, наричана „споменик" или „поменик", „мъртвечка книга" (Филиповић, 1939, с. 465). Често пъти освен личните имена в тази книга не са отбелязани роднинството и възрастта им, като най-много при някои от имената са сложени титлите „свещеник", „презвитера", „поп", „хаджия", ако е имало такива.

[7] Бельић, 1902, с. 439; Кузов, 1921, с. 68, 109, 123.

[8] Василева, 1974, с. 340; Стаматов, 1963, с. 236; Василева, 1974, с. 336; МПр., VIII, кн. 2, 1934, с. 126.

[9] Шапкарев, 1968, I, с. 545, 583; Кепов, 1936, с. 111; Державин, 1914, с. 150; Маринов, 1892, с. 265 сл.

8. Каквото и да се раздава на помените, раздава се, *„за да се намери за душата на умрелите"*. Най-често се раздава *варено жито*, наричано на много места *„коливо"*. Само в Добруджа – *„кучà"*, *„кучè"* (Генчев, 1974, с. 297). На места е задължително най-напред от коливото да се даде на кокошките, на пилетата (Прод. – Сам., Дюл. – Пан.), за „да не умре друг от къщата" или защото не е на добро[10]. От хляба за задушница не дават най-напред на дете да хапне, защото щяло да умре (Чачаров, 1894, с. 123). Младоженци, ненавършили година, не бива да ядат от хляб за задушница, защото нямало да им траят децата (Спасов, 1900, с. 217).

Хлябовете за помените изобщо са украсени с кръстове, образувани с желязната острушка или с релефно прилепени тестени сукарчета. В някои места са с „ушо", т. е. малко изрязано така, че се нарушава кръглата му форма (Прод. – Сам.).

В някои добруджански села поменните хлябове носят названия: „хляб за св. Богородица" – предназначени за покойни жени, и „хляб за св. Архангел" – предназначени за мъже покойници (Генчев, 1974, с. 291).

В някои случаи раздаването на помен се употребява и като благотворно върху човека средство. Така например в с. Бразда, Скопско, когато някоя жена върне коливо от гробището, момата за женене вкъщи го взема и го отнася при воденицата, спуска го в буката (улея) и бързо го причаква отдолу. С хванатото отдолу зърно тя потрива косичника си, като вярва, че по този начин ще ѝ порасте дълга коса. След това опира трите си пръс-

[10] Чачаров, 1894, с. 123; Спространов, 1898, с. 67.

та о земята и казва: „Горе мома, доле коцељ" (Филиповић, 1939, с. 465).

В някои области на задушница раздават на съседите брашно и сол, та греховете на умрелия да се разсипят и стопят като брашното и солта (Пр.) (Цепенков, 1896, с. 244).

На скоро умрелите, особено на младите, слагат в гроба по време на великденските празници червени яйца (Прод. – Сам., М. кл. – Паз.).

Особено значение при задушница се отдава на *пушенето с тамян*. На много места се стараят да бъде по възможност по-обилно (Хл. – Лов., Дим. – Свил.). В с. Чуричене, Петричко, „Обредът с обстойване на питата по време на „Мъртвен" се извършва само от клисаря, който се задоволява само да прекади тамян. Тамянът се дава от жените, като всяка дава за своите умрели и иска да се запали, вследствие на което се вдига страшен пушък." И изобщо всички действия около погребението и при помените у българите се извършват с предварително прекадяване. Общо е вярването, че „дяволът бяга от тамян" (от миризмата на тамян). А някъде употребяват и самия тамян, без да бъде изгарян: ограждат тялото на покойника през нощта, докато е вкъщи (Тр.), или слагат на покойника тамян в устата (Тепл. – Гоц.).

9. Димитровденската задушница, с която обикновено се приключва годишният цикъл от общи помени, се означава и като *голямата задушница*.

Тя е правела впечатление и на някои чужденци, които са имали възможност да ги наблюдават. Така Рачински през 1861 г, пише: „Минали бехме вече в друго българско село, Голица... вляво от пътя, зад непроницаемата мъгла се показаха малки ог-

ньове... полюбопитствувахме да узнаем какви са тия огньове що трепкат пред нас и като че ли се движат в различни направления... Като прескочих (един окоп), видях дълъг надгробен камък, изправен. Върху него грубо издълбано: „Тук почива"... по-нататък надписът, плитко издълбан в шупливия пясъчник, се изтрил. В издълбаната дупка на камъка гореше запалена восъчна свещ. Гробовете са начесто: върху всеки от тях има също такъв камък или пък грубо издялан кръст. Всеки е издълбан и свещи са запалени във всички надгробни камъни. Жени, минаващи от един гроб на друг, скоро обкръжиха мене и приближилите се другари. Всички са облечени в бяло. Горната част на лицето е скрита от кърпа, завързана под брадата. Всички държеха в ръцете си кръгли пъстро украсени съдове (бъклици), из които ни канеха да пием, говорейки „поменете!". Аз си спомних, че бе събота преди Димитровден и се сетих, че в българските гробища се извършва общ помен. Жените, приближавайки се до всеки гроб, изсипваха върху него по малко вино. Ние се прекръствахме, допирахме устните си до всички плоски и си заминахме" (БИБ, II, 1929, с. 201, 202). В своя дневник К. Иречек пише на 25. II. 1881 г. за София: „Днес е задушница. Жените носат в шарени кърпи чинии с варено жито (с орехи) и хлябове (с отпечатана върху им просфора) на гробищата. Там върху гробовете палят свещи и попът освещава донесената жертва. Жертвоприношенията се раздават на събралите се там деца и сиромаси. Този обичай се повтаря три пъти в годината: сега (13/25 февруари), през май и септември. Имало го е и в Тракия" (Иречек, 1930, с. 312).

10. Общо е вярването, че на задушниците помени *душите идвали на земята и се хранели от ястията и пиели от питиетата*, които се слагали на гроба (срв. и Д. Маринов, 1892, с. 265 сл.). Според един хлябът и ястията, изнесени на гроба, трябвало да бъдат топли, да издават пара, защото душите само от парата се хранели (Марков, 1895, с. 269).

На трапезата се оставя празно място и за душите (Гр. – Котл.), за които всеки оставя първата си хапка на земята и отлива част от виното. Вярва се, че на всеки помен „душата му се надее за ядене, а на 40-ия ден очаква една премяна", т. е. да се подарят някому нови дрехи (Константинов, 1899, с. 592). Някога по време на помен на трапезата върху гроба на умряло момче се явила пеперуда, която хванали и вярвали, че са хванали самата душа (Чибис, 1940, с. 34). В Поибрене (Пан.) смятат, че душата, дошла на гроба за ястия, избягва, ако ѝ помирише на лошо.

11. От това, че свещите по време на помените се палят и забучват на гробовете, е станало обичай и когато те се палят в черква с мисъл за умрелите, да не се залепват високо на свещниците, а в подножието им. За същата цел до свещниците или отстрани има сложен в сандъчеце пясък. „Горе се палят свещите за здраве, а доле за умрелите" (Панаг., Паз., Соф.).

Помени на умрелите по някои места стават и на всички по-видни празници, като Коледа, Заговезни, Великден, Гергьовден, Богородица и други, на които на гроба се оставят съответни за празниците ястия или плодове. Най-постоянен за всички места такъв празник е *Св. Дух*, който навред се смята за *празник на душите*. На този ден се ходи

на черква и през време на службата хората коленичат, като слагат под колената си цветя или най-често орехова шума, която е много миризлива. Вярва се, че на този ден душите идват на черковната служба и се причестяват (Драг. – Сам.).

12. Особен вид помен е т. нар. *помана*. То е устройване на угощение, извършване на завещания и благотворителства от лица преди собствената им смърт с единствената мисъл „да се намери след смъртта им за душата им". В един ръкопис от 1830 г. има бележка за такъв акт: „Да се знае кога доде, дедо Димчу со бабата си... та си хариза къщата и покашнината и много каямет чиниха за душата си" (Цонев, 1920, с. 266, № 171). Най-често това се прави от възрастни жени, които нямат деца, та няма кой да им направи помени след смъртта. Слагат богата трапеза и канят гости за здраве и за „Да им се види на оня свят". Дават както на 40-ия ден трапеза, пълен комплект дрехи и други неща на някой по-беден свой роднина. За обичая помана в Северозападна България у нас писа П. А. Петров, който даде обширно описание от с. Брегово (Вид.) (Петров, 1962, 277–314). Основните и най-съществени подробности и тука съответствуват на обичая, посочен по-горе.

13. Много отдавна е отбелязана значителна еднаквост на помените у славяните. Сравнителните им описания от Мурко показват нагледно това (Мурко, 1910, 88-107). У сърбите например има задушница пред Великденски заговезни, преди Духовден и Димитровден; на 20-ия или 40-ия ден те поставят висок дървен кръст покрай каменния. И тука се слага трапеза на гроба с курбан, който раздават за душата. На някои места са регистрирани, макар предизвикани насила, веселие и смях при погребение, та „самият мъртвец да е весел", а прекадяването с тамян е повсеместно[11].

На едни или други от помените и у сърбите, и у лужичаните се оставя свободно място на трапезата за душата на умрелия[12].

Значително място в погребалните обичаи заемат помените у източните славяни. Освен помените скоро след смъртта у белорусите има задушници, наричани „дзйеди" (dziedy) пред великденските пости, на Великден, по Св. Дух и пред Архангеловден (Moszyński, 1928, с. 211). У руситe общо се наричат „поминки", „родительския субботы", „радуница"[13]. Няколко са задушниците през годината, между които видно място заемат и у украинците Великден и Св. Дух (Bogatyrev, 1926, I, с. 204, 205).

На 40-ия ден след смъртта например у русите слагали трапеза с прибор и за покойника и дори в навечерието му приготвяли легло в един ъгъл на стаята, а на годишнината гробът бил покриван с месал като на поменен празник, като трапезна маса. Отгоре слагали жито („кутя̀", „коливо", „канун") и разни други ястия, подсладени с мед[14]. Познато е и вярването, че покойникът също участвува на трапезата (Токарев, 1958, с. 85). Един може би най-

[11] Филиповић, 1967, I, с. 70; срв. МР, 1970, с. 132; Филиповић, 1937, с. 486; Матиtћ–Бошковић, 1962, с. 180, 181; Шневајс, 1929, с. 276; Мурко, 1910, с. 84; Стоилов, 1926, с. 44, 45; Ђорђевић, 1933, с. 90; Гл. ЕМБ, 1935, с. 213.

[12] Мурко, 1910, с. 84; Schneeweis, 1931, с. 99.

[13] Зеленин, 1916, с. 1050; Mahler, 1936, с. 675, 676; Niederle, 1911, с. 292.

[14] Зеленин, 1915, с. 910; Zelenin, 1927, с. 326, 332; Зеленин, 1914, с. 312.

стар поменен обичай у източните славяни отбелязва Д. Зеленин. Той се състои в пръскането на семена (жито и др.) по гроба и на кръстопътищата по време на задушници, за птичките, при което се дава израз на обикновената представа за душата като птица (Zelenin, 1927, с. 333). На поменните трапези покойниците биват и нарочно канени, особено у белорусите, на така наричаните есенни помени „дзяды", „dèду, иди до обèду!"[15].

От ястията на погребалната и на поменните трапези у белорусите се отделя в съдинка за покойника, съответно за „дзядите" (дедите), като се вярва, че те се хранят от парата на ястията и хлябовете[16].

При някои задушници в бившата Витебска губерния помитали гробовете отвън с брезова метла, мислейки, че е приятно на умрелите, както на живите при употреба на такава метла в баньята. Това наричат „опахивание могил на Троицу". Д. Зеленин смята, че това е символична баня за покойниците (Зеленнн, 1914, с. 137). Смятам, че това съответствува на употребяваната у нас на Св. Троица и Св. Дух орехова шума заради миризмата ѝ. И тука тази метла е употребявана именно заради нейната „душистост", както показва и значението на глагола „пахнуть" (Даль, III, 1882, с. 26). Руското „опахивание" е един вид парфюмиране. Тук играе роля и народната етимологична асоциация „душистое" – „душа".

[15] Zelenin, 1927, с. 332, 333; срв. и Niederle, 1953, с. 287, 288; Moszyński, 1928, с. 212.

[16] Зеленин, 1915, с. 681, 682, 692; Zelenin, 1927, с. 331, 382; Moszyński, 1928, с. 213; Mahler, 1936, с. 678.

Прекадяването с тамян у русите също е задължително (Zelenin, 1927, с. 326).

У румънците, както и у всички православни на Балканския полуостров, при гробовете има построени масички, служещи за трапези по време на помени. Също такова единство със славянските поменни обичаи имат и арумънските на Балканския полуостров[17].

Задушници, макар и не така много през годината, съществуват и у католическите среди. Особено е голяма официално установената у тях есенна задушниua[18].

Поменни трапези върху самия гроб стават и у естонците, но не и у ливите, които правят поменната трапеза у дома, а само по малко от ястията оставят на гроба. Но на домашната трапеза слагат прибор и за умрелия[19].

Обичаят да се прави най-тържествен помен на 40-ия ден с поканване на мъртвия, с оставяне на място за него е познат и на други народи – череmиси, мордви (Hämälainen, 1930, с. 121, 129, 135, 136).

Естествено еднакво у всички християнски народи е *паленето на свещи* на поменните дни и на трапезите, на гроба[20].

14. Много от действията и обредностите у нас са засвидетелствувани и у древните класически народи. Така например атиняните слагали върху леглото на покойника *бял тамян* (Origanum),

[17] Hielscher, 1938, с. 39; срв. и Marianu, 1892, с. 430; Lazăr, 1910, с. 171.

[18] Mackensen, 1937, с. 82, 83; Loorits, 1932, с. 61, 62.

[19] Loorits, 1932, с. 197 (274); Loorits, 1927, с. 262, № 88.

[20] Срв. нарочното проучване на Hämäläinen, 1937, 43–46, 48, 60.

който според тях отпъждал лошите сили и духове. Пак у древните гърци съществували пролетни дни за душите Anthisteria и Genesia. При погребение и след това у тях била принасяна и кървава жертва (Григорова, 1938, 12-14). Според драмата на Еврипид „Ифигения в Таврида" Ифигения казва, че *излива на гроба мляко, мед и вино*, защото това ще развесели умрелите. Електра (в друга драма) също разлива вино и казва, че питието ще проникне в земята и баща ѝ ще го получи (Coulange, 1908, с. 14).

Според археоложките данни няма съмнение, че угощения на гроба на умрелия са ставали и у древните траки и в древна Микена[21].

Не подлежи на съмнение, че помените имат първичен смисъл на хранене на душата. Затова се спазва често и условието да се слагат и ястия, които покойникът е обичал през живота си. Това не могат да отрекат и почти всички изследвачи на погребалните обичаи. Според Фюстел де Куланж храната при тия угощения е „действително за умрелия, изключително за него" (Coulange, 1908, с. 13).

Защо помените са правени няколко пъти в годината след смъртта и на няколко пъти през годината като постоянни за всички мъртви? Несъмнено, защото с еднократно изхранване или запасяване не може да се поддържа един вечен живот. Мъртвите постоянно трябва да се хранят, така както и живите. По-особеният вид и съдържание на 40-ницата понякога се основава на вярването за окончателното отлитане на душата от този свят. Установяването обаче на срока 40 дни не само у съвременните народи, главно християнски (срв. Мурко, 1910, с. 134), но и у древните, както е със скитите, според Херодот (Niederle, 1911, с. 291) се корени в някаква кабалистична установка на древните иранци. М. Мурко твърди, че този срок у нас и у другите народи в Източна Европа произхожда от Гърция (Мурко, 1910, с. 234).

[21] Шкорпил, 1909, с. 8; срв. Кацаров и Дечев, 1915, с. 10; Hirt, 1907, I, с. 495.

Относно *ястията* трябва да се подчертае отново постоянството на вареното жито, наричано у нас често „коливо". Произходът на тази дума у нас е несъмнено от гръцката κόλυβον – 'топъл хляб'. Значението на гръцкия термин насочва към първичната храна на човека, която е останала традиционна при погребалните обичаи и им придава най-съществена обредност[22]. За първичността на житото като ястие говори преди всичко обстоятелството, че то е сварявано.

Такова ястие е и „кутья" у русите. Интересно е, че днес във времето на реалистична материалистична наука у съветски автор – В. Я. Пропп, се появява и друго мнение. Според него „Если предположить, что кутья готовилась собственно из *семян*, ми приблизимся к пониманию у того обряда (погр. ястие), что зерно обладает свойством надолго сохранить и вновь воссоздать жизнь умножить её. Семя – растение – семя составляют известный кругооборот, который свидетельствует о нескончаемости жизни. Путем еды к этому процессу приобщаются люди."

[22] Мнението на някои, че „коливо" е от корена на гл. „коля", е плод на народна етимология, срв. Матов, 1893, IV, с. 32, 33; Баласчев, 1934.

Това схващане, по-скоро *предположение*, не се основава на народно разбиране[23].

Прекадяването като катаристично-апотропеен обред е упражнявано още у древните християни[24]. В обичаите и практиките у народа се е установило пушенето с различни материали, докато черквата се е спряла предимно на тамяна. Не много убедителни са обясненията на функцията на запалените свещи – като отгонително средство и като затопляне на изстиналите души (срв. Schneeweis, 1931, с. 85, 86).

15. Особеното от днешно гледище *весело настроение, пеене* на помените, битови прояви от които има и у нас[25] и за което в едно от постановленията на Будимския църковен събор се нарежда на духовниците под страх от отлъчване от църквата да не допускат танци на гробищата и в храмовете, някои

[23] П р о п п, 1963, с. 16. Това невярно по същината си обяснение се дължи на обстоятелствата: а) че авторът излиза само от руските обичаи, б) че се отнася за житото като ястие (сварено), а не като символ на бъдещ живот (несварено). Впрочем много от обясненията на автора са само предположения, Така е например и за значението на вареното яйце като обредно ястие, и за задушниците, защото ставали между основните слънчеви кръговрати – пролетен и есенен, като репродуциращи живота в природата. Но авторът не ги свързва с прилетяването на птици и други и изобщо със събуждането на природата, във връзка с което идват пролет на земята и душите и наесен се прибират (с. 22); или тълкуването, че мъртвите „поддържат рожбената сила на земята" (с. 23); или, че бъдни-вечерската трапеза е в основата си „поминальный стол" (с. 14–15), а не преди всичко плод на инициацийна мисъл за очакваната нова година с нови плодове, за поддържане на живот на живите и мн. др.

[24] К а г а р о в, 1928, с. 26, 27.

[25] Дори М. Мурко (M u r k o, 1910, с. 80, 85, 89, 90) говори за тях. Срв. N i e d e r l e, 1911, с. 254.

обясняват с влиянието на древните розалии[26]. Обстоятелството обаче, че този обичай е съществувал у старите славяни, т. нар. у тях „страва", на която са пили не само обредни питиета, но и необредни (Niederle, 1911, с. 282), пречи на такова обяснение. За тризната се говори в старобългарската книжнина (срв. Miklosich, 1862, с. 1001, 1002). Това все пак сочи към известно старославянско наследство. Известно основание има Л. Нидерле да твърди това и за другите славяни (Niederle, 1911, с. 282). В реда на слагане на сезонни плодове и ястия на поменните трапези е и поставянето на великденски яйца на гроба, което се извършва и у словаците (Bednarik, 1949, с. 18).

16. Въпросът за *поманата*, обичай, който спорадично се среща и у българи, и у сърби[27], добива по-особено значение поради тълкуването му като метаморфозирана форма на архаичната „доброволна смърт", т. е. убиване на старците. Такова тълкуване дава В. Радованович на поманата в Неготинско (Радовановић, 1930, с. 310). Това тълкуване си остава една умозрителна хипотеза.

За българската етнография този проблем не съществува, тъй като в традиционната народна култура и бит няма податки за такъв обичай. У нас има само една народна приказка като предпоставка за развитие на действието – наредба на цар да се убият всички старци[28].

[26] М у р к о, 1910, с, 144; А р н а у д о в, 120, I, с. 141.

[27] Срв. Д р о б њ а к о в и ћ, 1960, с. 165; Р а д а н о в и ћ, 1930, с. 312, 313; G a v a z z i, 1964, с. 131, 132; вж. М а т и ћ–Б о ш к о в и ћ, 1962, с. 181.

[28] Обнародвани варианти вж. у Д и н е к о в и С т о й к о в а, 1963, с. 382; Ц е п е н к о в, 1898, с. 110; Ц е п е н к о в, 1900, с. 303; Ш а п к а р е в, 1973, № 60; M a z o n, 1923, с. 142; M a z o n, 1936, с. 60.

В сръбската научна литература проблемът за убиването на старците е разглеждан неколкократно и изследователите до голяма степен се основават на фолклорни материали[29].

Не са сигурни и заключенията на Л. Нидерле, че този обичай е бил познат на древните славяни (Niederle, 1911, с. 221, 222), а съобщенията за убиване на стари вождове у прабългарите (Бешевлиев, 1929, 167–171) са случайни и от друг порядък.

Икономическа база за съществуване на такъв обичай е изключително ниската степен на развитие на производителните сили. Като правило той е регистриран у народи, живеещи в много сурови природни условия, където съществуването на цялата група е в зависимост от способността ѝ за придвижване (Зеленин, 1935, с. 49, 50).

Вижда се, че у нас няма нито податки, нито условия за подобен обичай.

17. Всички помени, най-вече от все по-отдалечените от погребението (каквито са всички задушни помени, с богатите ястия и питиета, а дори и с веселби), както у всички славяни и други народи, така и у нас, показват неопровержимо съществуването на *култ към мъртвите*, съответно *култ към прадедите* (вж. тук, X гл.). С всичко те биват омилостивявани, благоразпологани към живите. Такъв е основният смисъл на всички помени и Л. Нидерле убедително го показва (Niederle, 1911, с. 287, 288).

[29] Срв. Medic, 1930, с. 257; Радовановић, 1930, с. 302, 310, 345; Филиповић, 1967, с. 207.

Б. ТРАУР

1. За умрелия се пази траур, наричан в народните говори с *жàлене (жалèне), жалеèне, „тóжене“* (в Родопите), *тáчене* (Тетевен). Означението *траур* е нововъведено след Освобождението, минало е през градския бит и книжовния език и не намерило широк прием между народните маси до 1944 г.

Трауръм се означава и върху жилището на покойника, в облеклото и поведението на близките му. Продължителността му трае различно, в зависимост от близостта на дадено лице към покойника. Най-дълбок траур се пази до 40 дена, защото тогава според вярването душата напуска земята и отива на онзи свят (вж. тук II гл.). Обикновено обаче домашните, най-близките роднини го спазват до една или три години.

В с. Озирово, Брезнишко, 40 дена след смъртта жените не предат, не тъкат, не работят и други ръкоделия. В такава къща на покойник цяла година не се боядисва в черно (Маринов, 1958, с. 697, 717). В Родопите годеница жали до шест месеца или до година. Дотогава тя не ходи на седенки, на хоро и не пее; носи чисто бял, без шарки тестемел, надвесен над челото (Дечов, 1905, с. 140). Според народна песен:

Не го жали ни два, ни три дена,
жалила го *цели три години;*
за *година двори не умете,*
за *вторана коси не уплете,*
на *третана бусилек ръсади*
да *го дава за Динова душа!...*

2. Общи форми на траура за всички от семейството на покойника са, че те *не пеят, не играят хоро, не свирят, въздържат се от всякакви веселби.* В семейството не се извършват празнични обичаи или тържества. Например във Варненско, в домовете, в които е имало смъртен случай, до 6 месеца коледари не влизат да коледуват (Стаменов, 1892, с. 29). Навред до година и женитба не става.

3. Жените означават своята жалейка най-често с това, че носят *черна забрадка* и изобщо черни дрехи (почти общ обичай). В Кулско (Топ.) и Софийско жените носят черни забрадки, а мъжете ходят гологлави. Според народни песни:

Стефан на Янка думаше:
....
шъ ли ма, Йенке, жалееш,
жалееш *черно да носиш,*
със *черен чумбер завита,*
завита и забрадена,
със черни котли за вода?
(Дечева, 1931, с. 409)

В друга песен е показан образ на жалееща мома:

....
сите моми – бели саи,
бели саи, бел трендафил,
мома Райна *цръна сая,*
цръна сая, *цръно перо,*
цръно перо пауново...
(Бояджиева, 1931, с. 291)

В с. Бобошево жените се забраждат в черно под гуша; не носят бяла фута; не пеят, не ходят на хоро, не се смеят (Кепов, 1936, с. 111). В Троян млада съпруга жалее мъжа си до девет дена с най-хубавата си премяна и едвам след деветия се почерня. В Скопско ден-два след погребението не носят всекидневните си бели забрадки, а мъжете не се бръснат една-две седмици (Петровић, 1907, с. 492).

Старите местни жители в Разградско жалеят, като носят черни забрадки; по-рано жалели с бели забрадки и наопаки облечени елече и памуклия (Ангелова, 1931, с. 135). В Кюстендилското краище, кога умре мъж, жена му слага черна забрадка, *обръща пояса си наопаки* и облича най-вехтите си дрехи. Същото правят и дъщерите му, а всички други жени от семейството слагат на главите си черни шамии, вместо яшмаците (Захариев, 1918, с. 138). В Югозападна Македония жените връзват главите си с *бяла кърпа,* обличат черни дрехи, сокая носят под джубето, което е облечено наопаки (Шапкарев, 1891, с. 108, 153). Обличане на дрехи наопаки в знак на траур и слагане бяла забрадка са характерни обичаи за Родопите, Тракия и другаде[30]. В деделгачките села Еникьой, Домуздере, Бадъма и други, в които женската носия е бяла и забрадката е бяла кърпа „ръченик", но привързана с черен „чумбер" на върха, при траур хвърлят черната кърпа, та оставят само по ръченика и салтамарката се обръща наопаки (срв. Примовски, 1963, с. 384, 385). В с. Еникьой, Ксантийско, ако трауръ̀т е за съпруг, жената се забражда с черна кърпа, а ако е за

[30] Шишков, 1907, II, с. 251; Вакарелски, 1935, с. 414; Парашкевов. 1907, с. 382.

друг от семейството, жали с бяла забрадка и бяла престилка (Вакарелски, 1935, с. 186, 414).

4. Жалебно е и забраждането на кърпата „подгуша“ или „подбрада“, както и опасване на престилката върху най-горната дреха, която иначе не се препасва (Шапкарев, 1891, с. 171). Българите павликяни обясняват в XVIII в., че забраждането под гушата е необходимо, за да бъдат домашните познавани от „палеусника“ (върколака) (Милетич, 1903, с. 109, 349). Изобщо връзването на забрадката под гушата в такъв случай е забележимо, тъй като обикновено тя се завързва на темето, отгоре на главата.

През време на жалене жените на някои места снемат и някои от постоянните си накити[31].

5. Интересен е старият прилепски обичай, според който в деня на смъртта жените *разплитат косите си и ги прехвърлят пред лицето*, а ако заровят мъртвеца, ги сплитат и се завръщат у дома сплетени. След това върху забрадката слагат още една, а по селата връзвали ресачките си за плитки (Цепенков, 1896, с. 244). Подобно е и в Крушево, Битолско.

Интересен е и обичаят в някои родопски села до една година от смъртта да не употребяват обикновените пъстри възглавници, а специални, наричани „броджени“ (Примовски, 1963, с. 516).

Немиенето на косите, невчесването и немазането им с мас са чести форми на жалейка у българските жени[32]. Според една песен от Малко Търново:

[31] Вакарелски, 1935, с. 185; Ецов, 1896, с. 175.

[32] Маринов, 1907, с. 132; Басанович, 1891, с. 105; Ангелова, 1931, с. 135; Генчев, 1974, с. 396.

....

Желяла го, мале, девойка в селото:
за *година време глава не омила,*
глава не омила, *плитка не оплела,*
и *за три години в градина не фляла,*
в градина не фляла *китка да набере,*
китка да набере, китка босилкова.
(Шивачев, 1891, с. 24)

А в друга от с. Ярлово (Сам.) траурът се представя така:

....
да разплетем руси коси,
да разплетем, да не мием,
па жално да си заплачим!
(Шапкарев, 1897, № 307)

В Банско при погребение всички роднини се обличат в най-хубавите си премени. Жените си чешат косите. Черно не носят (Кънчев, 1895, с. 261).

6. В много случаи в знак на траур *се въздържат от известни работи.* Някъде не работят в седмичния ден, в който е починал човекът (Рад. – Горноор.), другаде не предат срещу петък, не перат в събота през цяла година, не месят кисел хляб, за да не се разтяга душата на умрелия[33]. „Ейце не червят, докато не годиняса погребението и кокошка не налагат“ (Пан.).

Само между тракийските българи в траура се упражняват най-различни обичаи като: не работят до 40-ия ден в седмичния ден, в който е на-

[33] Державин, 1914, с. 150; Георгиева, Арх. ЕИМ №256.

станала смъртта; жените завиват косите си около главата, носят дрехи наопаки; носят, само бели забрадки; в с. Караагач (Гюм.) жените се и самоизмъчват: *скубят косите си, ранявят лицето си* и др.; носят само наметнати върху главите си черни кърпи (Булгаркьой) и др. (Вакарелски, 1935, с. 414).

В някои места дори се въздържат и от известни ястия: прясно мляко до Гергьовден – зарад „пресната душа“ (Шишков, 1894, с. 73).

7. У мъжете всеобщ обичай за траур е *да не се бръснат* в продължение на 40 дена или повече, в зависимост от близкото им родинство с покойника[34].

През 1534 г. Б. Рамберти пише за с. Клисура (Нишко): „това село е вече България“,... „когато умират мъжете, братята, синовете или бащите, късат си косите с ръце и с нокти си удрясват лицето, докато потече кръв“ (Иречек, 1833, с. 99).

8. В много краища *не се пази траур* при смърт на първо дете. За първо дете не се раздава и задуша, майката не носи никакъв траур, напротив – облича премяна и се кичи с цвете, нито пък ходи на гроба му. Това обясняват: „да не се зачернюват бащата и майката от първо начало“ (Карн.), „за повторно да не жали, да не знае друго да ѝ умре“ (на майката, която вместо да е в черно, накичва се с цвете, със зелено) (Ецов, 1896, с. 147), „че са млади родители и не е добре да се жали“ (Филиповић, 1939, с. 463).

9. Българските погребални обичаи често съдържат елементи от бял траур в облеклото (вж. тук, А, 9 за с. Голица). Както се видя, това са за-

[34] Срв. Маринов, 1892, с. 264; Вакарелски, 1935, с. 414.

брадки, бели превръзки на жените и др. Може да се допусне, че в миналото прилагането на бели дрехи като траурен знак е било по-значително. На много места това се твърди за отделни части на облеклото. Така пише и М. Велева за Североизточна България: „белият цвят в облеклото е траурен и бяла превръзка на челото. Черният е наложен в ново време под влияние на града“ (Велева, 1963, с. 123). Малко нещо по-определено твърди за Добруджа Генчев: „Траурът в Добруджа през разглеждания период е претърпял значително развитие. Докъм 20-те години на нашия век за шиковци и гребенци траурният цвят е бил бял. През 40-те години все още в знак на траур окачвали на вратата, когато покойникът е възрастен, бял плат, а за младеж – черен.“

Докъм 30-те години все още е носена като знак на траур обърната наопаки дреха[35]. Може да се отбележи все още за Добруджа обичаят, че домът, в който има или е имало скоро покойник, се отбелязва в някои села с окачване на вратата *бяла кърпа*, наричана „пътненка“. В нея са вързани няколко монети и е забодена игла с червен конец. Там тя стои 40 дена, след това я подаряват заедно с едно кравайче на жена (ако покойната е жена) или на мъж (ако е мъж)[36]. Бяла кърпа окачват на вратата и в Самоводене (Търн.), ако покойният е младеж.

9. В най-ново време обикновено към вратата *се прикрепва драпиран черен плат или креп* с пришити по него бели кръстчета, а и инициалите на

[35] Генчев, 1974, с. 290; Михайлова, 1974, с. 239.

[36] Георгиева, Арх. ЕИМ, № 382-II; срв. и Державин, 1914, с. 151.

покойника, например „А. М.“. Слагат се и *некролози*, ако могат да напечатат, които стоят, докато сами паднат или до една година.

10. Един от постоянните начини за израз на траур у жените, а и у мъжете в Югославия е черното облекло (Шневајс, 1929, с. 268, 278). Специално за сърбите се смята, че това е установено във връзка с подстригването на св. Сава за монах. Жените покриват главата си с черно, на места слагат и бяла превръзка през челото, носят и горната си дреха наопаки (Филиповић, 1956, с. 100).

В много случаи се срещат и следи от *бял траур*. В Оток, когато момите жалят ергени, се обличат в бяло, но не слагат накити, а жените общо жалят в бели забрадки (ZbNŽO, III, 1880, 30-47). Белият траур до късно се носи в Косово, Черна гора и другаде[37].

Знак на траур в някои области е развързаната кърпа на главата на жената, разплетените, коси[38]. Много по-често у сърбите има обичай като знак на жалба да *се самобичуват и обезобразяват*, като раздраскват лицето си. Обичаят е бил особено развит у сърбите и у албанците в Босна[39]. Особено силно е било обезобразяването у черногорците, заради което княз Данило се принудил през 1855 г. да издаде закон, с който забранява този обичай и налага глоби, който го изпълнява (Шаулић, 1929, с. XXIII). Среща се и обичаят жените да режат косите си за тази цел и изобщо да носят горна дреха

[37] Филиповић, 1955, с. 130; ZbNŽO, III, 1880, с. 48.

[38] ZbNŽO, III, 1880, с. 41; Филиповић. 1955, с. 130; ZbNŽO, III, 1880, с. 48.

[39] REB, II, с. 157, 166; Вешовић, 1935, с. 420.

наопаки, а мъжете – да ходят гологлави и да не се бръснат[40].

Траурна къща се означава с черен плат, с черна кърпа (Шневајс, 1929, с. 267)

У арумъните най-близките на покойника не работят първите три дена след смъртта, за да не умре още някой от останалите живи (Lazar, 1910, с. 170).

В планинските райони на Албания в знак на траур жените *отрязват косите си*, а мъжете пускат брада, както са правели древните римляни (Чабей, 1936, с. 310). За всички албанци през миналия век пише същото и Й. Хан, като добавя, че онези мъже, които са имали дълги коси, са ги остригвали както древните гърци. Склонен към такова сравняване, той пише по-подробно: сестрите, снахите, възрастните дъщери и съпругата на умрелия отрязват косите си, обръщат кюрковете си наопаки с вълната навън, *изподраскват* лицата си до кръв, бият гърдите си, скубят косите си, удрят главите си о стената и викат по име умрелия тъй много, че задълго изгубват гласа...А с кюрковете с вълната навън по чуден начин приличат на римляните, които по време на траур понякога се обличали в животински кожи (Hahn, 1854, с. 150, 198).

Словаци и унгарци в Словакия имат траурно облекло на някои места с черен, а на други с бял цвят, а у словаците в Моравско жените носят бели забрадки[41]. Според Р. Беднарик в римокатоличе-

[40] Шневајс, 1929, с. 269; Филиповић, 1967, IV, с. 260, 261; ZbNŽO, III, 1880, с. 46; Филиповић, 1937, с. 485; Филиповић, 1955, с. 130.

[41] Bednarik, 1939, 73–75; Niederle, 1922, с. 694.

ските страни черният цвят редовно е траурен и той постепенно измества белия. В тези страни домашните работи при смърт също се преустановяват. Къщи с траур означават, като чертаят кръст на вратата и до една година къщата не се белосва[42].

У поляците при смърт жените *не се мият и сресват*, девойките *ходят с разплетени коси и гологлави*. В облеклото на места се срещат остатъци и от бял траур (Poniatowski, 1932, с. 332).

Много по-силно и повсеместно *белият траур* е запазен у лужичачите. Той се представя от бяла плахта – дълга или къса лента на челото; включва и забраждане на устата, което около 1758-1813 г. е с т. нар. podgubnik , прилично е на нашето „подбрада" и както у нас стига до закриването на устата до носа. Продължителността на траура у лужичаните е до една година, а дълбокият траур – четири седмици[43].

Според Д. Зеленин като знак за траур всички източни славяни носят бели дрехи, особено бяла забрадка – *наметка*. Черното облекло като траурно у тях е сравнително ново явление (Zelenin, 1927, с. 330). От една рисунка на френския лекар Де ла Флеоз към средата на XIX в. се вижда у украинците този бял траур (Вовк, 1889, с. 342, 343). Разплитането на косите у жените при жалене е също постоянно. Мъжете в знак па траур ходят гологлави в Задкарпатието. А изобщо при смъртен случай

[42] Bednarik, 1939, с. 76; Václavik, 1930, с. 379; Bednarik, 1939, с. 70.

[43] Dobrowolska, 1948, с. 47, 48, обр. 52, 53, 58, 59; Schneeweis, 1931, с. 98 сл.; Dobrowolska, 1948, с. 12, 37 и обр. 12, 13, 37, 52; Schneeweis, 1931, с. 100.

и у белорусите, и у украинците се преустановява всяка домашна работа[44].

11. Изобщо множество автори етнографи потвърждават в съчиненията си всеобщността на разбраждането, разпускането на косите, самоизмъчването и други като спътници на траура у жените. Така е и за черния траур[45].

В науката по въпросите за разните форми на траура съществуват, както и по други проблеми, твърде различни обяснения и, може да се каже, почти винаги неубедителни и идеалистични. Особено често се интерпретира самобичуването и нараняването. У християните то отдавна е забранено, както се чете в едно от словата на Йоан Златоуст (Mahler, 1936, с. 40).

В съгласие с Х. Спенсер, Н. Харузин обяснява този обичай като саможертва на живите, един вид *откуп от умрелия*, за да не е необходимо например вдовицата да последва своя мъж (Харузин, 1905, с. 205). След тях и Л. Нидерле е на мнение, че смисълът му е *алегория на първоначално самопожертвуване*, а Зампер – като *жертва на кръвта за душата* (Niederle, 1911, с. 245). У нас В. Бешевлиев смята, че с пускането на кръв чрез нараняване и с отрязването на косата живите предават своята оренда (своята сила) на мъртвото тяло, за да бъде то разположено към тях (Бешевлиев, 1929, с. 189).

[44] Афанасьев, 1865–1869; Токарев, 1965, с. 127; Bogatyrev, 1929, с. 118; Moszyński, 1928, с. 209; Вовк, 1889, с. 208.

[45] Loorits, 1932, с. 190, 198; срв. Böckel, 1906, с. 125; Deniker, 1926, с. 306; Buschan, II, с. 52, 449; Кацаров и Дечев, 1915, с. 2; Andree, 1878, с. 148; Руденко, 1943, с. 133; Sébillot, 1886, с. 165; Andree, 1878, с. 225; Бешевлиев, 1929, с. 189.

Със силния плач и със самобичуването според В. Мансика живите целят да *заблудят душата*, че именно жалят за нея (Mansikka, 1928, с. 147).

Трябва да се признае, че именно по отношение на най-субективните емоционални изрази на скръб за покойниците има най-малко (по-скоро няма никакви) указания от самите изпълнители. Това значи, че няма никаква обективна основа за научния интерпретатор, за да може да осветли началото и развитието на общочовешкия обичай. Не е чудно, че във всички горепосочени обяснения има нещо правилно, но обосновани повече умозрително, те стават само авторски мнения.

Що се отнася до *траурното облекло*, твърде показателен е обичаят да се обличат горни дрехи наопаки. Същественото предназначение на това във всевъзможни други народни обичаи е да се внесе известно отблъскване на някаква зла сила от облеклия се по този начин. Това обличане е средство против лош поглед и др. и е известно преграждане на пътя на лошото към човека, известно прикриване от зло. И в случая трябва да се допусне, че се влага желание жалеещият да се запази от нещо. От какво? Без друго от опасност, която идва от предполагаемата, съпътстваща тялото или обитаваща по-дълго време на земята, душа.

Би могло да се отнесе изобщо и за цялото траурно обличане, което може да се разглежда като един вид замаскиране или прикриване на познатия изглед на останалите живи. Показателно в това отношение е забраждането със закриване и на устата, остригването на косите у жените, небръсненето на мъжете, които обикновено се бръснат, и т. н.

Десета глава

КУЛТ КЪМ МЪРТВИТЕ И ПРАДЕДИТЕ. ПРЕРАЖДАНЕ, ВАМПИРИЗЪМ И ЗАДГРОБЕН ЖИВОТ

А. КУЛТ КЪМ МЪРТВИТЕ И ПРАДЕДИТЕ

1. Разбирайки понятието „култ“ като различно от отношението към демоните, като отношение на почит, уважение и доброволно подчиняване на висше същество, ще посочим подобни прояви и към покойниците.

Огромната част от обичаите, обредите и много дребни действия спрямо мъртвеца – от агонията до забравянето на името му, показва, че съществува *култ към мъртвите*. Основателно е да се твърди, че едва ли има на земята народ, който да не проявява в какъвто и да е вид този култ (Токарев, 1947, с. 154, срв. и с. 142). Той е съществувал във всички епохи от развитието на човечеството. Това личи и от индоевропейските неолитни гробове с мегалитните им паметници, които явно имат отношение към получаване благоговението на мъртвите, един вид capitatio benevolentiae (Naumann, 1921, с. 26). Голям е бил този култ особено в класическите периоди на народите от Близкия изток и Средиземноморието[1].

Смята се, че с оглед на обществено-икономическите условия култът към мъртвите се е поя-

[1] Срв. и Stengel, 1898, с. 130 сл., и която и да е история на древните култури.

вил през време на родово-общинния строй. Според Д. Зеленин отседналостта на човека му е дала възможност да наблюдава естествена смърт от остаряване. Разделянето на труда е довело до използуване опита на старите хора, чиято смърт престанали да смятат като причина за превръщането им в зли задгробни духове. Представата за зли духове преминала върху умрелите от неестествена смърт: самоубийци, удавници, убити от стихии и др. (срв. Зеленин, 1916, II, с. 67).

2. Трябва да се прави *разлика между култ към мъртвите* и *култ към прадедите*. Тези два култа не съвпадат в основата си[2]. Култът към мъртвите е общо почитане на всеки и всички умрели в дадено семейство, в даден род. А култът към прадедите е почитане на дадена личност, смятана за родоначалник на известна по-малка или по-голяма обществена група. В такъв случай тази родоначална личност се почита като главен, единствен покровител на група – род, племе и др. У славяните единствено у белорусите и у някои съседни на тях литовци и поляци е запазен такъв култ, освен общите помenни почитания на умрелите изобщо. Това са т. нар. дзяды, dziady, за които има специален поминален празник, извършват се по-специални обреди и се отправят към дедите специални молитви за покровителство. В това отношение е особено ясно култовото отношение към прадедите при удмуртите, както личи от молитвите им: „Даваме ти кървава жертва жълтеникаво гъстогриво конче. Не сърди се, гледай добре хубавото животно. Бъди здрав, събери всички мъртви около себе си и заедно с всички ела да ядеш и пиеш", или: „И на този свят живя добре, живей добре и на онзи свят. Не ни мъчи, не ни пленявай. Пази добре нашата хубава стока, вземи я в ръце и нозе, и добре пази децата ни. Събери около себе си мъртвите" (Збруев, 1947, с. 28).

[2] Токарев, 1947, с. 140, 141; срв. и Харузин, 1905, с. 254, 255.

3. За да има такова отношение, такова упование в прадедите, те трябва да са се отдалечили от реалния за живите свят и да са настанени в представите на поколенията като легендарни образи (Харузин, 1905, с. 286). А такава ретроспективност няма изобщо у славяните, с изключение на белорусите. Няма я и у нас. Известни елементи се наблюдават само в нашия „стопан на къща" в югозападните краища на България – Гоцеделчевско и Смолянско. Имаме прекрасен по пълнота запис за вярване в този прадед – стопан на къщата: „Той се отнася към числото на умрелите предци на семейството. През своя живот на земята той се е отличавал със своето юначество и със своята гиздост. Бил е добър песнопой и е знаел да свири прекрасно на кавал. Той минава за същество свето, силно, което може да прави и добро, и зло на своите потомци. Нищо повече не се знае за неговата личност. *Стопанинът*, уважаван и хранен, с присърце се грижи за благоденствието на семейството."

Чрез него вкъщи всички са здрави и живеят в дълбоки старини; чрез него жените раждат лесно, без болки и членовете на семейството по-скоро се увеличават; чрез него овцете повече се плодят и дават повече мляко и повече вълна; чрез него нивите раждат повече жито и пшеница, лозята – повече грозде, и дърветата – повече овошки; чрез него, с една дума, семейството се радва на добър поминък и води живот, пълен с щастие.

Срещу всички изброени добрини стопанинът не иска нищо друго от своите, освен да го уважават и почитат и *да му дават да яде*, когато огладнее; а той много рядко огладнява и много по-малко яде. Умрелият се нуждае от храна и питие... семейството, ако иска да добрува, длъжно е да храни тоя свой виден предец; то рискува да бъде изложено на най-големи нещастия, ако се осмели да го остави на произвола на глада и жаждата. (Затуй му приготвя нарочна гозба – „стопанова гозба".)

Нуждае ли се от храна, стопанинът сам съобщава на своите (той не чака да се досещат те); той не иска да се правят гощавки за него, когато той няма нужда от тях; той е пестелив, мрази безполезното харчене на парата, която е спечелена с труд – той е стопанин. Стопанът съобщава, че е огладнял, с потропване ноще на тавана или пришепва насъне на някого от членовете на семейството, който след туй се смята за негов любимец... Стопанът съобщава до три пъти. Ако семейството откаже да го направи, той става страшен, неумолим. Най-напред той почва да мъчи членовете на семейството с разни грозни сънища; след туй той праща град по нивите и лозята, праща разни болести по домашните животни и човеците и най-после – безпощадна смърт в семейството.

... Уведомено за глада на стопанина, семейството бърза да го нахрани. Къщата старателно се помита и почиства. Всички вкъщи се обличат в най-хубавата си премяна и се накичват с цветя (зиме със здравец)... На огнището е изровена малка дупка. Най-младата жена донася прясна вода в бели съдове. При възрастни жени – от семейството или близки роднини, стоят прави пред огнището. От двете страни на огнището и на вратата е запалена по една свещ. Донасят една черна кокошка. Най-старата жена я заколва и я държи така, че кръвта ѝ да изтече в изровената дупка, след което дупката се замазва с глина. Месото на кокошката се опича и изпържва в масло, а перушината ѝ, която не бива да бъде разнесена от вятъра, се изгаря. С готвенето на кокошката се занимава най-старата жена, а другите две приготвят баница и погача. Пшеницата за брашното е измита три пъти, а брашното след това е пресято през три сита. Трапезата се слага в нолукръг около огнището и от ястията старата жена отделя за стопана. Всички стават на крака. Най-възрастната взема препълнена с вино чаша, излива половината върху огъня, останалата част лисва въз комина с думите: „Радвай се, стопане! Весели се кукьо!" След туй слага погачата на главата си, подскача с думите „хуп!", „хуп!" и я преломява на две, след туй на кръст – на четири. Една от четвъртинките тя намазва с масло и мед. След туй разсича баницата на четири и една четвъртинка намазва с масло и мед. След туй откъсва левия крак от кокошката и напълва три малки чаши с вино и, придружена от другите две жени, занася всичко това на тавана и го разпорежда по следния ред: в първия тъмен ъгъл – погачата и едната чаша с вино, във втория – баницата и втората чаша, в третия – кокошия крак и третата чаша. Като се отдалечава след това пак извиква: „Радвай се, стопане! Весели се, кукьо!", което повтарят и другите две жени. Като слязат от тавана, гощава се цялото семейство. Настава пак неколкократно изливане от виното въз комина с познатите думи и като пие, първата жена добавя към стопана: „Къде одиш, тука

да доодаш, роса да разтрасяш; от поля да се връщаш, тука да доодаш, жито да донасяш; от лозе да се връщаш, тука да доодаш, грозде да донасяш!“ Всеки, като пие, казва: „Цъвти, кукьо! Весели се, стопане!“ След това най-старата го моли да донася здраве и дълъг живот вкъщи, да дава леко раждане на бременните, да закриля овцете, воловете и конете, нивите, лозята и др. Най-накрая старата е длъжна да изпее една песен, която само в такъв случай се пее и започва:

Радвай се, стопане, весели са кукьо!
Лопене се чуло в Бойковата къща,
Лопене са чуло нощя на тавана.
Сон йе видяла Бойковата шерка:
госба направете, вино наточете,
че сом много гладен, че сом много жаден...

В песента се изреждат добрините на стопанина. След седмица се проверява останалото на тавана и много се радват, ако от всичко е „ядено и пито“ (Пасков, 1897, 185-188). Освен споменатите по-горе случаи с белорусите, литовците също и при удмуртите и евенките (Анисимов, 1950, 28-43) не ми е известна по-изразителна форма на култ към прадедите от българската. Интересно е, че именно тук, в Гоцеделчевско, култът към мъртвите, макар и автоматически изявяван в поменни дни и задушници, е по-слабо изживяван, някак си по-формалистичен според бележка на същия Пасков, отколкото култа към стопанина на къщата, т.е. към видния прадядо (Пасков, 1897, с. 187).

4. В този наш обичай, макар ограничен регионално до известна степен, е явен и *зародишът на култа към мъртвите.* Обичаят се създава и задържа въз основа на изключителни качества на даден покойник при преценка от неговото непосредствено поколение. *Известна* подобна идейност имаме, макар по-скоро във възприемане на оренда, при именуване на децата с имената на своите деди или баби, което се практикува и у много други народи (Bystroń, 1916, с. 130).

5. Също така култът към прадедите може да се забележи и при анализа на новогодишните и бъдниверчерски трапези и обичаи[3]. Той се проявява в трапезата и оставянето на незаето място за покойника, без да се казва за кой покойник. Щом мястото е единствено, а не за повече покойници може да се допусне, че то е за избран, но вече забравен покровител. Това място в някои места на България се пази „за добър гост“, така както до известна степен у някои поляци[4].

В с. Либяхово (Гоц.) едно от топчетата на бъдниверчерската боговица („кадилка“) се оставя настрана заедно с част от всяка друга гозба за т. нар. наместник (стопанин), като вярват, че нещо ще дойде през нощта да яде от него.

6. По-нататък развитието на култа към прадедите в някои места преминава към определен образ – на змията, както е у словаците в Подунайската област – „gazda domu“ – бяла змия, която живее в стените на къщата, не вреди никому, само когато има да умре някой, чука на вратата[5].

---

[3] Moszyński, 1939, с. 558; Ганацкая, 1973, с. 212; Гроздова, 1973, с. 198; Иванова, 1973, с. 302, 315–316.

[4] Ганацкая, 1973, с. 217; вж. и тук, V гл., К.

[5] Václavik, 1925, с. 226; срв. и Niederle, 1924, с. 74.

Би се отишло може би твърде далече, ако се включи и разглежда като следа от култ към прадедите почитането на смока „синурник" у нас като пазител на даден имот.

Б. ПРЕРАЖДАНЕ

1. Повсеместен е обичаят у българите да кръщават децата с имената на дедите по бащина линия. Най-честото обосноване за това е *да му подновим, името.* По-задълбочени основания са *да е умно като дядо си* (Бл. – Разгр., Стр. и др.), *да е учено като дядо си* (Соф. и др.). Вижда се, че това са пожелания качествата на дядото да се предадат заедно с името на внука, който същевременно е представител и продължител на рода. Това име се дава на първата мъжка рожба на съпружеската двойка. По традиция следващите мъжки рожби получават имената на други членове в рода, а често пъти и на някои от прародителите, ако те носят други имена.

Подобно става именуването и с женските рожби: те получават името на баба си, най-често по мъжка линия, а при изчерпването на по-близки роднински имена по тази линия – и по линията на майката. Има селища, в които на това се държи особено много. В Панагюрище например често може да се чуе в обикновен разговор за някого: „Тя е кръстена на леля Мария" и др. – нещо като хвала за лицето, на което е възобновено името, като се и добавя – „като него е умен", „като него ще е сръчен".

Няма съзнание, нито идея у народа ни за някакъв по-определен култ към прадедите чрез тази постъпка, *нито пък по-определена, по-уточнена идея за прераждане на душата на покойници в лицата,* които са наследили имената им, както се твърди в науката за други народи (Frazer, 1922, с. 374). Наистина на много места у нас се чува за такива именно наследници: „Одрал е кожата на дядя си", съответно „Одрала е кожата на баба си", но това говори повече за осъзнаване на биологическото наследство, отколкото на идеята за реинкарнация на душата.

Във вярванията на българския народ няма и най-малка следа от вярвания за прераждане на душите в смисъл на философските учения на древна Индия, древен Египет и у питагорците. Поне засега при наличните у нас проучвания и материали не може да се установи никакъв субстрат от древните траки, които са вярвали в превъплъщаването на душата и са предали това вярване на древните гърци (Rohde, 1898, II, с. 31, 122, 129 сл.).

Едно задълбочено проучване на мотиви в нашия словесен фолклор като песента „Неразделни" или приказките за появяването на героя във вид на птичка и други би довело може би до нещо положително вън от поетическите обрати, метафори и символи. Интересно е само това, че в Родопите у българи с мохамеданска вяра в началото на нашия век е отбелязано, че душата след смъртта влиза в някое домашно или друго животно. Затуй до седемте дена след издъхването пазят да не бият или измъчват животните, както и да не хлопат силно при затваряне на врати, прозорци и др. (Шишков, 1906, с. 10).

В. ВАМПИРИЗЪМ

1. Вярването във вампири съществува навред у българите[6]. Най-честото означение е *вампир*, с най-различни диалектни форми: *вампѝрин*, *вапѝр*, *вапирин*, *ва̀пер*, *лепѝр* и др. В някои села на Берковско (Бистр.) на вампира казват *тене́ц*, в Гоцеделчевско – *вампѝр*, *ступанѝк* и *дедѐйко*, в Софийско – *уплътен вампир*, в Родопите – *дра̀кус* (Шишков, 1906, с. 10, 11). На много места – *въркула̀к*, *вълкодла̀к*.

Разрушаването на това всеобщо вярване е започнало отдавна, но все пак в началото на XX в. то е запазено и като жив спомен, и активно у някои българи – например преселените в Южна Русия (Державин, 1914, с. 177).

Пълно и вярно към края на миналото столетие е очертал вярата във вампири Иречек. Според него тя „тъй още яката се държи сред българите, както и сред всички балкански народи. *Вампир* (вампирин) става някой умрял човек, когато малко преди смъртта го прескочи куче или котка, или ако отгоре му падне някоя вредностна сянка. Тялото лежи в гроба, но невидимият вампир се носи наоколо във въздуха и смуче кръвта на хората и животните. По селата около Котел на Нова година по пещите турят тръне, за да не могат вампирите да влезат в къщите... Открият ли кой се е обърнал във вампир, гробът му се отравя (изравя), трупът се пробожда на гърдите с глогов кол, слага се връх накладен огън тъй също от глогове храсте и публично се изгаря.

Това поверие във вампири е разпространено в цялата страна, но особено се държи в местността около Провадия. Там имат свои магьосници, наречени *джададжии*, които се занимават с преследване на вампири. Тяхното главно свърталище е селото Девня“ (Иречек, 1890, II, 116-118).

[6] Освен изложените тук материали срв. и следната литература: Арнаудов, 1961, с. 616; Маринов, 1892, с. 41; Иречек, 1899, II, с. 861 сл.

За по-далечното минало притежаваме бележки от средата на XVI в.: „На 19 август 1557 г. нашият драгоманин Доминик разказва, че в България и Гърция някои умрели и закопани хора, които са били отлъчени от черквата или другояче безбожни, не гниели. Нощем влиза в тях дяволът и те излизат из гробовете и плашат хората и някои даже ги заразяват и отравят. Заради това ги изкопават и изгарят. Тогава всеки един от това място принася едно или две парчета дърва на огъня и поповете стоят при него с кадилници и викат „господи помилуй“ и др. Същото се случило в самия Цариград, гдето на 21 май 1575 г. турците по просба на гърците изгорили тялото на един грък, който цели две години останал цял с кожата си. Някои приказвали, че са го видели още същата нощ след смъртта му, а според други излизал нощем и умъртвил петнайсе човека“ (Иречек, 1883, с. 43).

А българите павликяни, за да не се вампиряса мъртвец, през 1828 г. извадили сърцето на умрелия (Милетич, 1905, с. 57).

2. Най-разпространеното название – думата *вампир*, е известна в стб. език ***вѫпырь**, ***вѫпирь**, **оупырь** със същото значение на зъл манистичен дух: **словѣны клали трѣбоу опунремь; попъ оупырь лихый**. Напълно такава е думата и във всички други славянски езици[7]. Може следователно да се прие-

[7] Срв. Miklosich, 1862; Младенов, 1941, с. 57; БЕР, I, 1971, с. 117; Brückner, 1957, с. 594.

ме, че вярванията и представите в основата си са съществували още в предславянско време.

Може да се приеме до известна степен въз основа пак на етимологията, че и *върколак*, *вълкодлак* водят към общославянско познаване на разглежданите тука представи (БЕР, 1971, с. 206). И след погребението лица, които са държали за дохристиянските традиции, отричани и осъждани от църковниците, по всяка вероятност са означавани като вещици и върколаци. Такъв ще да е бил за тогавашните проповедници на новата вяра и традиционалистът, синът на Симеон Боян, който, за да бъде дискредитиран пред обществото и пред баща му, е обявен за върколак, магесник, който е могъл да се преправя на вълк и други животни, без обаче да е бил езически жрец или шаман, както се допуска (Бешевлиев, 1929, с. 166).

3. Най-честото обяснение у народа за вампирясването на един мъртвец, умрял от естествена смърт, е, че той, преди да бъде погребан, е бил *прескочен* от котка, от кокошка или от друго някое животно или е паднала някаква *сянка върху него*, или по разни други причини. Твърде често като причина се изтъква греховността на мъртвеца: „Душата, ако е много грешна, ангелът я напуска и тя, дадена под властта на дявола, скита се на земята, страдае и се мъчи. Такава душа се уплътява, т. е. става вампир, и като плътеник ходи по земята, додето не бъде убит" (Д. Маринов, 1914, с. 228, 229).

Интересно е вярването, отбелязано пак от Д. Маринов, че много старите хора след смъртта си се вампирясват поначало. На това основание съществуват и ругатните по адрес на някои старци: „Той е цял вампирѝн", „Да го бог убие и вампирина, ега" и др.

В много места по селата (на Панагюрско) освен това вярват, че когато някой умре от рана, вампирясва се и ходи по къщата, та прави злини, затова го изкопават и го горят (Чолаков, 1872, с. 42).

Вампири стават и хора, чиято смърт е била неестествена – обесен, удавен, убит (Захариев, 1918, с. 146).

4. Гробът на вампирясал се мъртвец се познава по известни външни белези. Така в Охрид казват: „Видиш ли дупка на некой гроб, знай, че умрелият се е вампирясал" (Спространов, 1898, с. 60), или пък, че гробът на вампирясан мъртвец хлътвал (Каравелов, 1860, с. 160). Във връзка с това е и клетвата „Ега ти се гроба продъни". На някои места това хлътване на гроба се смята и като знак на греховност (Шапкарев, 1891, с. 151).

5. Разказите и анекдотите за вампири из българските села са извънредно много. Може с право да се каже, че няма селище, в което да няма по няколко такива „предания" (Маринов, 1892, с. 41), които често са свързани и с определени, известни на разказвачите лица; те са често техни роднини, близки, познати. Често пъти разказвачите подкрепят „достоверността" на разказите си с лично – волно или неволно, участие като например разказ на стара жена от Горни Окол (Сам., 1946 г.): „Напред стаяа вапирье – давеа, налегне те на устата, па че мецаш, че мѐцаш, ако нема некой да те отбрàньи, че те удави. Сега, откà сèка неделя фанàа да служа летургѝа, нема вапирье. Я, еднаж ме налегнà, мецàх, мецàх, па старѝо станà и рече, у-у да го... това вапѝрин билò! И он оттам, та през

вратата исфръкна́ навонка"... Многобройни откъси от такива разкази са приведени по-долу при характеристиката за вампира и способите за унищожаването му.

6. Характеристиката на *вампира е* многообразна. Външният вид най-често е неопределен, той се явява във вид на човек или на разни животни, явява се винаги нощем; обича да произвежда шум в жилището, по таваните, по полиците; чупи и обръща съдини, язди и измъчва добитъка, като пие кръвта му, натиска и измъчва хора, особено близките си, сношава се полово със съпругата си (съответно съпруга си) вдовица, което става винаги въпреки волята ѝ. Ето няколко разказа: „Всяка нощ изпъждал кравите: фучал като рудан: праните дрехи, които били слагани в една каца, всяка нощ ставали кървави. Цялото село се забъркало и всички се бояли да спят вече по домовете си. Когато отишли на гроба, „ей солкова дупка!" Па направили от решето, колаци с мед и шербет, па ги сложили на кръстопъта вън от селото и рекли: „Всичко сме му сторили, хайде на пазар да иде!" И от тогаз го нямало вече" (Момч. – См.).

Вампирът отваря и изпъжда добитъка из кошарите, души хората, разхвърля покъщнината, язди коне из полето и др. (Захариев, 1918, с. 146). На места някой вампир се явявал с погребалния си покров и с китките, както е бил погребан (Бояджиева, 1931, с. 212). „Вапирина е като сенкя, върви пред теб, ама го не видиш" (М. кл. – Паз.); „Стопанѝк на къща и вампир – се едно: нощем тропа по вратите и по тавана" (Либ. – Гоц.). В Угърчин си представят вампира като „висока и едра човешка сянка, която се виждала много добре. Бил без нос и с големи ноздри"

(Радоев, ръкопис). В с. Баня (Пан.) „вампирясва се човек, който не е ходил в черква. По странство ходил един вампир, па сбъркал пътя и на 40-то не успял да дойде на гроба си, затова често след 40-те ходил, та чукал паниците по полиците из къщи. Разправят, че дохождал нощем, паниците трошел и никой го не видувал. Па душата требе да е, сетне като пихтия ставал" (Поибр. – Пан.).

В самото Панагюрище смятат големите нощни пеперуди за вампири и ги наричат „вещерици". „За старите баби казват, че (като умирали – Хр. В.) ставали *вещерици* и нощя пили кръвта на отрочетата и се преобразявали на пеперуди; затова по къщята, като съгледат в някоя стая от големите червеникави пеперуди, които наричат вещерици, всичките домашни стаят да я гонят и, докле не я убият, не се успокояват, да не умъртви някого" (Чолаков, 1872, с. 42, 43).

Между всичките представи и вярвания за вампирите е и това, че въпреки всичко *те са и страхливи същества:* боят се от шипка, затова до мъртвеца слагат шипкова пръчка, та да го убоде, когато започне да се вампирясва (Либ. – Гоц.). В Свиленградско на растението Ruscus aculeatus казват „вампирски бодил", защото го слагат по къщите против вампири (Китанов, ръкопис). Вярва се, че „кучета-съботници" (окучени в съботен ден) могат да виждат нощем вампирите (Карапетров, 1893, с. 122). Вярва се още на много места, че вампирът се бои да минава през вода и се страхува изобщо от вода, лампа и огън.

Вампирите са и *наивни*, могат лесно да бъдат измамвани. В Бели Искър изпращали един вампир на сватба: излъгали го и го качили на една кола,

изпрегнали воловете край селото и оставили там колата. През нощта дошъл вълк и го изял. И в Говедарци (Сам.) вярват, че вълците обичали да давят вампирите. Съществуват много анекдоти и разкази за наивността им (Басанович, 1881, с. 108, 109). Банатските българи вярвали, че вампирът обичал да яде пръст. Затова преди стотина години, когато върлувал вампирът, някой си Бегов, роднините му го подмамили с един чувал пръст от гроба му, като му пускали по пътя малко от нея. Така го отвели до реката Муреш, в която хвърлили чувала с пръстта и вампирът скочил по него и се удавил във водата (Телбизови, 1963, с. 201, 202).

Вампирът прави пакости обикновено до 40 дена и ако дотогава „не се истрови", т. е. не го убие вампирджия или вълк не го разкъса, той се окостенява и става още по-страшен (Захариев, 1918, с. 146). Доживее ли до шест месеца, вампирът получава плът и става човек, какъвто е бил и преди смъртта си, само че няма нокти, костите му са хрущяли. Такъв укостенен вампир отивал да живее далече в друго село, където не го познават и там се занимавал с търговия или занаят. Той се жени, както всички хора, и има деца, които после стават „вампирджии", защото могат да виждат вампирите и да ги убиват. Такива вампири ставали много пакостливи, ако преживеели до три години[8]. Широко разпространено е вярването, че друговерците често стават вампири[9].

[8] Маринов, 1914, с. 217; срв. и Парашкевов, 1907, с. 393 и Ранов, 1941, с. 35.

[9] Срв. Маринов, 1914, с. 76; Шишков, 1906, с. 10, 11; Любенов, 1891, с. 21 сл.; Вакарелски, 1935, с. 404.

Страхът от вампирите е бил много голям у народа: „Чуе ли се, че еди-кой си се увампирил, всички изтръпнуват от страх, дори и из околните селища" (Захариев, 1918, с. 146). Този страх поддържа и мерките за премахването, унищожаването на вампирите.

6. В много случаи отстраняването им става *чрез плашене:* по вратите на жилищата и по дворските огради слагат черепи от животни, от които вампирите се плашат и не влизат (Захариев, 1918, с. 146). Другаде окачват по вратите слънчоглед: от него вампирите се плашели, или правят магия: прекадяват гроба с тамян, сложен на керемида, взета от пуста къща, след което захвърлят керемидата надалеч и казват: „Кога керемидата проходи, тогава и ти да проходиш" (Маринов, 1892, II, с. 276, 277).

На някои места се вярва, че вампирите ходят само зимно време. *Първата гръмотевица ги унищожавала* (Маринов, 1892, II, с. 276, 277). В някои селища смятат, че влезлият вкъщи вампир може да бъде прогонен само ако *солното желязо* – желязото за чукане на сол, *бъде хвърлено подире му* (Досп. – Сам.).

За да унищожат вампир, понякога изравят мъртвеца и *го попарват* с вряла вода и с вряло вино и зехтин, или промушват пъпа му, пробиват сърцето му, отсичат главата му и я преместват[10]. В Дебър и Дебърско се вярва, че вампирът може да бъде унищожен, ако го ухапе черно куче, ако вампирджия го застреля или ако изгорят трупа с негасена вар в разкопания гроб (Велић, 1902, 437–459).

[10] Шапкарев, 1891, с. 151; Вакарелски, 1935, с. 406; Маринов, 1892, I, с. 44.

В. Чолаков (1872, с. 42) привежда следния разказ: „Една година в с. Пещера един дюлгерин от дружината на майстор Петър Казоолу паднал от върха на една ограда и се утрепал и го погребали. През нощите се тропало у дома му и майсторът подир няколко дни забира тайфата си, отива, та разкопава гроба му и, като го видели надут много, по заповед на майстора изпразнили всичките по един пищов върху му и го направили като решето, после го извадили из гроба и го изгорили с тръни клетника."

В Ботевградско разпъждат вампирите, като окачват на вратата на къщата сито и решето и казват: „Когато плътеникът преброи всички тези дупки на ситото и решетото, тогава да влезе вътре." Плътеникът не може никога да ги преброи, а винаги обърквал при броенето си и, щом се съмне, той бяга от светлината. Ако би да се случи да му се каже името, тъкмо когато петлите пеят през нощта, той ставал на пихтия (Стамболиев, 1905, с. 58).

П. Оджаков, български юрист, пише в статията „Узаконен самосъд" за съдебни дела за *изравяне на мъртвец*, смятан за вампир и причинител на много нещастия и бедствия: „Други пък, защото им се случвали разни нещастия на деца и добитък, изнамерват, че за това бил виновен еди-кой умрял наскоро селянин. Сговарят се селски и во главе на кметство и свещенство разравят мъртвеца и го изгарят с газ, че като уж бил се ввепирил и ходил да им одушва овцете, децата и булките" (Оджаков, 1894, с. 751).

Могат да се приведат много данни за подобна общоселска борба с вампирите (срв. Державин, 1914, с. 156). Същевременно особено в югозападните български краища е било разпространено и убеждението, че с вампирите могат успешно да се справят само т. нар. вампирджии (срв. Шапкарев, 1891, с. 151).

7. Вампирджиите, наричани още *джинджии*, *джанджии*, притежавали способност да виждат подобни същества, за това те слагали някаква трева под езика си (Филиповић, 1939, с. 494), а другаде си служели със силата на икони (Иречек, 1899, II, с. 861, 862).

Понякога вампирджиите улавяли жив вампира. Така например в с. Гортен (Новоз.): „Един станал вампир и ходил из овцете. Па го уловили джинджии и го сложили в един казан да го варят: че пищи – казува – в казаня. Изпълнил се казанът с кръв. Овцете взели да мрат от него, но като го сварили, престанали да мрат!"

Както съобщават Н. Станев (за Великотърновско) и К. Шапкарев (за Охрид), в последната четвърт на XIX в. наивността на народа е била користно използувана от „професионалисти" вампирджии. Такива специалисти са викани от Цариград, че и чак от Мала Азия[11].

Обща за българите е представата, че убитият вампир се обръща на пихтия[12].

8. Във *върколаци* се обръщат загиналите, починалите от неестествена смърт престъпници. Когато загине някой такъв злосторник, изедник по горите и полетата, и дивите зверове разнесат и изядат тялото му, душата му става *върколак* –

[11] Станев, 1942, с, 238; Шапкарев, 1968, с. 547, 548; Ђорђевић, 1932, с. 94.

[12] Стамболиев, 1905, с. 58; Карапетров. 1893, с. 122; Филиповић, 1939, с. 494.

нечист, зъл, отмъстителен дух. И той, неприеман на небето, оставал тука, на земята, да се мъчи с години, докато изкупи греховете си. Той обитавал из пусти ханища по кръстопътищата, пусти воденици, развалини, из горите. Той имал само едно око на челото, голямо колкото яйце. Прогонват го със светена вода и слагане кръст на мястото, гдето е бил убит (Маринов, 1914, с. 221).

От рода на вампирите са всички демони, които според народното вярване произлизат от починалите от неестествена смърт. Между тях особено често във вниманието на народа се налагат душите на умрелите некръстени деца. Тия души стават т. нар. *нави, навяци*, които като демони главно измъчват, дори умъртвяват родилките. В корена на думата nav-, ny- се крият и думите уныли́й (рус.), unavený (чех.) – отпаднал духом, уморен – близка отсянка на покойник, починал.

9. Вярвания във вампири и в подобни демонични същества има у много народи както в Европа, така и на други континенти (срв. Kraus, 1908, с. 124). За изясняване на генезиса и естеството на тия вярвания и на практиките, свързани с тях, е достатъчно да се приведат в сравнение с тия, които са по-близки до нас.

У народите в Югославия съществуват различни и множество подобни на българските вярвания за вампирите, като между другото се вярва, че само младите, под двадесет години, мъртви не се вампирясват. Според Ф. Краус в Босна и християнин, и мюсюлманин вярват твърдо във вампири, или както казват „veruja ko da ima bog na nebu“.

Белегът, че даден мъртвец се е овампирил, е хлътване на гроба му или изкривяване на кръста.

„Вампир“ или „вукодлак“ у тия народи означават същество, което съществува до 40 дена след погребението на мъртвеца, като излиза из гроба, измъчва хората по домовете им и изсмуква кръвта им. То бива най-често в човешки образ, кървавочервен, както казват „crven kao vampir“, или във вид на някакво животно. В 1731 г. в едно сръбско село край Морава са били засвидетелствувани множество умирания, които приписвали на две вампирясали жени (Krauss, 1908, 124–139). Излезлите от гроба вампири според вярванията могли да бъдат издавени от вълци Ђорђевић, 1933, с. 95, 97).

Широко разпространено и в Югославия е вярването, че вампирът може да бъде унищожен с кол от глогина[13]. Тази честа практика там е породила и клетва „На путу му броч и глогово трње“ (Krauss, 1908, с. 125).

Много честа е била практиката да се горят трупове на набедени вампири, та е станало необходимо да се забранява в Душановия законник „**И людiи ко јє с влъхством оуꙁимаю из гробовтере их съжежоу, село коj є тозніє оучинн, да плати враждоу: аколи боудє поп на този да моу сє оуꙁмє поповство** “ (Niederle, 1911, с. 234). Обстоятелството, че у нас няма и помен за редовно изгаряне на труповете нито у Й. Екзарх по времето на цар Симеон (893-927), нито в отговорите на папа Николай I от 866 г., показва, че у сърбите имаме по-късно засилено суеверие и като най-ефикасно средство за борба срещу вампира е прибягване до разкопаване и изгаряне.

Като предпазно средство пак у сърбите е

[13] Bratić, 1902, с. 292, 293; срв. и Krauss, 1908, с. 126, 133, 134 сл. Редица подобни случаи има у Филиповић, 1961.

засвидетелствувано обипалването на гроба с изгаряне на кълчища или с посипана сяра или барут около гроба[14].

Представата и вярването за укостенял вампир и за връщането му у дома, за съжителство със съпругата си, която дори забременява от него, е също популярно у сърбите и хърватите и у циганите в тия земи[15].

10. У другите наши съседи – гърците, имаме почти пълна еднаквост в тази областна духовната култура. Вампирът у тях се нарича βουρκολακαζ – с различни диалектни форми, по-важна от които е βουλκολακαζ. От същата дума има и глагол βουλκολαχιαζω. Известният познавач на новогръцкия бит Б. Шмидт приема основателно (по Я. Грим и Фр. Миклошич) славянската етимология на думата. Този термин у гърците е най-популярен, докато такива като καΐαχανω, ανυκα Θὴμενοζ и други са само регионални. И този вид вампир произлиза от мъртвец и е напълно идентичен с нашия „вампир".

Причини за вампирясване са греховност, самоубийство, убийство от гръм и друга стихия, прескочен от животно мъртвец и др. Вампирът чука нощем по вратите, посещава домашните си, събаря, чупи и размества мебели, спи при съпругата си (съответно съпруга си), души домашните животни.

Съществуват и пословици в смисъл „Вампирът от роднините яде", „Вампирът напада по роднинство", „Храната му – кръв и черен дроб от роднини".

Интересни са вариантите за заковаване на тялото на вампира, за разкопаване на гроба му и др. Б. Шмидт приема, че част от представите и обичаите, свързани с вампиризма, у съвременните гърци са заети от славяните, но все пак друга част според него има началото си още в елинистичната епоха, като се позовава на Платоновие Федон, където е казано за душите на лошите човеци, че блуждаят около гробовете си.

Едно от последните средства за освобождаване от вампир у съвременните гърци е изгарянето на тялото му или сваряването на извадeното му сърце (Schmidt, 1871, 156–169).

Според Б. Шмидт вярванията за вампира се срещат и у турците, и у тоските албанци, и у румънците в Седмиградско (Schmidt, 1871, с. 162; Andree, 1882, с. 88). Що се отнася до вярванията у турците в това отношение, те са действително подобни и еднакви с тия у християните, поне доколкото са описани в Сърбия (Ђорђевић, 1932, 93–95).

11. Изобщо у всички западни славяни вярванията във вампири и средствата за тяхното унищожаване – чрез изгаряне, с пробождане, с отсичане на глава, чрез разрязване на стъпалата и др., според Е. Шнеевайс са до късно необикновено живи[16]. Най-стар спомен за вампир у тях имаме още от VIII в. – 765 г.[17], а през 1252 г. заради братоубийство дукът Абел от Шлезвиг бил сметнат за вам-

[14] Krauss, 1908, с. 130; срв. и Филиповић, 1950, с. 42 сл.

[15] ZbNŽO, III, 1880, с. 258; Polivka, ZbNŽO, VIII, с. 175; Ђорђевић, 1933, с. 97.

[16] Schneeweis, 1931, с. 102; срв. Wollman, 1921, кн. 1, с. 49.

[17] Niederle, 1924, с. 44; срв. и Leger, 1901, с. 200.

пир и бил прободен в ковчега с кол. Известни са и други случаи (срв. Vollman, 1921, кн. 1, с. 48, 49).

Много подробно описание и характеристика на тези вярвания и обичаи у словаците е дал Ян Мяртан (Mjartan, 1953, 111-127). Онова, по което се различават от нашите, е, че този, който ще стане вампир, се отличава по нещо още през живота си: роден е с два зъба (Wollman, 1921, кн. 2, с. 9, 10, 16, 17); има два върха (вители) на главата; дясната му страна е топла, лявата – студена, което значело, че има две души, две сърца, едното от които живеело след смъртта във вампира (Mjartan, 1953, с. 113, 114). И у словаците вампирясват магьосници, чародейци, грешници изобщо. У словаците вампирът вреди не само на родствениците си, но на всички. Затова и унищожаването му е грижа на целия колектив.

Разкази за мъртви, които излизат от гроба и мъчат живите си роднини, има и у чехите (Košak, 1879, с. 197, 198). Тях сравнително с другите славяни и немци е разгледал Фр. Волман (Wollman, 1921, кн. 1, 2).

Еднакви със словашките и чешките са и вярванията и обичаите у лужичани и поляци. За лужишките много конкретни сведения дават Е. Шневайс и Е. Векенщедт[18]. Полските вярвания и обичаи също са добре описани[19], а някои са пресъздадени и в художествената литература (Реймонд, 1935, с. 510).

[18] Veckenstedt, 1880, с. 354, 355, 359 сл.; Schneeweis, 1931, с. 100.

[19] Andree, 1878, с. 81, 82; срв. и Falkowski-Pasznicki, 1935, с. 79; Moszyński, 1913, с. 19, 26; Jaworczak, 1936, с. 96.

12. Разглежданите вярвания и обичаи са широко документирани в миналото у източните славяни. Те са добре познати у украинците (Матов, 1892, II, с. 142), където е имало и изравяне на мъртъвци и изгарянето им; и забиване дъбов кол в тялото (Andree, 1878, с. 82, 83); и отсичане главата на трупа и слагането ѝ в краката му и изобщо прилагане на разни средства, за да се попречи на мъртвеца да се върне от гроба (Bogatyrev, 1929, с. 123, 124). На умрелите некръстени деца душите ставали „русалки“ или *мавки, навки* (Зеленин, 1916, II, с. 117, 118, 158, 259), както и у нас – *нави.*

У руситe вампирът, както у нас съдържа качествата на т. нар. заложные покойники, т. е. на неестествено умрелите. Между другите такива стават след смъртта и магесниците, удавниците и други, които излизат нощем из гробовете и злодействуват между хората, ако не са им нарязали преди погребването петите или не са били пробити с осиков кол. Ако това не е сторено преди заравянето, изрязват тялото после, преместват го в друг гроб и пак извършват горните операции (Зеленин, 1916, II, с. 2, 28).

У русите още през XI в. се споменава за съществуването на някой си поп, наречен „упир лихой“. За XI-XII в. в древна Русия е вече засвидетелствувана вярата във *вълкодлак* (Wollman, 1921, кн. 1, с. 47). Вампирът, наричан и „леший“, казвал за себе си: „Аз съм човек като всички хора, но аз само кръст нямам, аз съм прокълнат, майка ми ме проклела“ (Зеленин, 1916, II, с. 24). Изгарянето на тялото на Лъже-Димитрий в Русия служи за илюстрация на вярването, че само с пълното унищожаване на тялото е възможно да му се попречи да безпо-

кои останалите живи (Харузин, 1905, с. 210).

13. Вече бе изтъкнато, че балканските народи имат вярване и обичаи, сходни, почти еднакви с българските. Това се отнася и за унгарци и фини, и за естонци и ливи, както и за исландците[20].

Пò на север, у германските народи вярванията във вампирите, са също така широко и от ранни времена отбелязани[21]. И тук при съмнение, че някой се е вампирясал, разравят гроба и забиват кол във врата на трупа (Andree, 1878, с. 86) или го изгарят (Naumann, 1921, с. 56, 57). Това е документирано у тях още в XI в. (Lippert, 1882, с. 411). Според Р. Андре вярванията за вампири у германците се срещат предимно в места, гдето са прониквали някога славяни, но следи от тях има и в чисто германски райони (Andree, 1878, с. 86).

Вярванията за душите на умрелите *некръстени деца* са познати в различни варианти и на германците, французите и англичаните[22].

Вярвания и обичаи, свързани с вампиризма, са били достояние на твърде много народи и в древността (римляни, гърци, индуси и др.) и по-късно[23].

14. От целия преглед е ясно, че имаме общо-

---

[20] Зеленин, 1916, II, с. 48; срв. и Сендрей, 1951, с. 10; Bednarik, 1939, с. 66; Mjartan, 1953, с. 89; Loorits, 1932, с. 182, 190; Loorits, II, 262 (№ 89); Maninnen, 1922, с. 39.

[21] Срв. Andree, 1878, с. 82, 83, 86, 87; Lippert, 1882, с. 411; Andree, 1896, с. 228.

[22] Матов, 1895, с. 154; срв. Gennep, 1932, II, с. 545 сл.; Coulange, 1908, с. 10; Wollman, 1921 (XV), кн. 1, с. 47.

[23] Срв. Schmidt, 1871, с. 170, 171; Coulange, 1908, с. 10, 11; Saussaye, 1897, I, 133-134; II, с. 199; Rohde, 1898, I, с. 270; II, с. 231; Naumann, 1921, с. 30, 31, 54; Ploss, 1882, с. 120; Andree, 1878, 89–92; Kreck, 1887; Зеленин, 1916, II, с. 47; Матов, 1895, с. 153.

човешко вярване за душата като тясно свързана с материалната част на тялото и по-скоро с жизнеизявяващата се кръв. Представите за целостта, ненакърнеността на телесната конструкция са също условие за тясна връзка между душа и тяло. На тази основа са създадени и редица обяснения за вярата в демоничното проявление на мъртъвците (във вид на *вампири, стригu, въркулаци* и др.), като вредители и отмъстители на живите. На същата основа възникват и мерките за предпазване от вампири. Не може да не се приеме, че огънят бил най-първичното средство за предотвратяване на този опасен задгробен живот на тялото. Върху предпазната сила на огъня почива и установеното реално изгаряне на трупа или в много случаи символично и магично „обипалване" на гроба. Много понятни са и случаите на слагане запалителни вещества в близост до тялото в гроба. По-друго, пак реално начало имат всички обичаи за разкъсване на тялото: забождане на кол, насичане на стъпала, изваждане на сърце, сваряване на трупа или застрелването му и др. Затова може би има право Р. Андре, като твърди, че вярванията във вампири не съществуват там, гдето има погребения чрез изгаряне[24]. Основателно е и мнението, че вампиризмът у германците, които до късно са изгаряли телата, е проникнал от славяните[25]. Но в ранните исторически времена и у славяните телопаленето е било редовна обредност, която под влияние на християнството е била изоставена

---

[24] Andree, 1873, с. 80 сл.; срв. и Naumann, 1921, с. 58, 59; Schrader, 1917, с. 108; Харузин, 1905, с. 209.

[25] Kreck, 1887, с. 410 и др.; Andree, 1878, с. 80 сл.

(Niederle, 1911, с. 226). По-късното трупозаравяне естествено е допускало вече прояви на зловредни явления с неизгнилото тяло. И много естествено е, че и по време на трупоизгарянето коренът на вярата във вампиризма навярно е съществувал, но по отношение на нередовните умирания, при които не е имало възможност телата да се изгарят.

Естествено е и това, че вярванията за всички състояния на душата след смъртта имат анимистичен характер, като отношенията към душата имат характер на култ, но по отношение на вампирското ѝ състояние е отношение на съпротивляване към всяка злина.

Така общото материалистическо обяснение, че в основата на вампиризма лежат явления от рода на халюцинациите[26], намира и конкретно историческо потвърждение в практиката на славяните и специално на българите.

Г. ЗАДГРОБЕН ЖИВОТ

1. Обикновената представа на българите за възнасянето на душата до онзи свят, след като напусне тялото, е, че бива *отнасяна от Архангел Михаил.* Типично е и схващането, че при умиране душата излиза през устата и *дохожда ангел да я вземе* (Тр.).

В някои случаи се говори само за отиване на душата „пред бога" – „да му се поклони" (Молерови, 1954, с. 388), както и у други народи, макар и във вид на гълъб (Gennep, 1932, с. 180, 181). У нас в някои

[26] Bogatyrev, 1926, II, 4–6; Wundt, 1910, 464–466.

места си представят, че тя се качва по стълба до небето. Това намира успоредица и в някои народни анекдоти.

На много места из България се вярва, че душата на малките деца, щом се отдели от тялото, отлита направо на небето като пиленце. А общо душите след 40-те дена „отиват на хаджилък", гдето имало една голяма врата, водеща за обиталището на мъртвите. Ако влезеш в тази врата, няма да видиш нищо, а само ще чуеш еднообразно бръмчене, като от множество пчели (Баня – Пан.).

2. Подобни вярвания и представи са отбелязани и у много други народи[27]. В много случаи известни състояния на агонията у нашия народ се означават с *преумиране, премиране, пренасяне.* В такива случаи по цяло Пазарджишко вярват, че душата отива до задгробния свят („на оне свет") и се връща, та разказва какво е видяла и кои от преди това умрелите е срещнала, как и за какво е разговаряла с тях. Вярване в „пренасяне" съществува и навред по българските земи. От материалите на Д. Маринов виждаме, че ,,когато човек се пренася, умирачката не дохожда, а идва само св. Архангел Михаил, та зима душата и човекът става неподвижен, като че е умрял... Св. Архангел, като земе душата, води я на оня свет в рая и пъкъла, показва ѝ всичко, вижда всички, разговаря се с мнозина свои умрели сродници и, като се свърши всичко, връща я пак в тялото и човек пак оживява" (Търн., См. и Северозападна България). Разказват се много конкретни случаи на такива оживявания, някои от които са много драма-

[27] Lazar, 1910, с. 172; Loorits, 1927, с. 261; Ficher, 1921, с. 81; Драгоманов, 1892, VII, с. 267 и др.

тични[28]. Това „пренасяне" е отразено твърде картинно, реалистично и в художествената ни литература от М. Георгиев в разказа му „Бае Митар пророкът" (Георгиев, 1961, 207–209 сл.).

3. Интересни са конкретните представи за стигането до задгробния свят. Вече посочихме представата за колективно пътуване на душите у българите. Бе разгледано във връзка с поставянето на монети у мъртвия и вярването за реката, която отделя света на живите от другия, задгробния мир. Тук ще изложим някои по-разгърнати народни представи за самото пътуване и влизането в света на мъртвите. При пътуването си за рая душата трябва да мине през 40 съдии, които я съдят, като я мерят на везни. При последния, найголемия съдия, като я измерват пак според делата ѝ, записани от ангелите и дяволите в „тефтерите", я закарват или в рая, или в пъклото (Кепов, 1936, с. 110, 111). При измерването на душите ангелите защитават душата, а дяволите се окачват върху везните и се стараят да я отмъкнат на своя страна.

Според други източници, за да стигнат до „онзи свят", душите минават най-напред през пусто и мрачно поле, през което те трябва да си светват със свещ. След това минават през друго поле, обрасло с тръни и глогове, при което, за да се премине, душите трябва да са обути най-малко в цървули. След това поле те стигат до широка и дълбока река, която е граница между този и онзи свят. Тук за всяка душа става проверка в тефтер, в който е писано дали на земята е била на изедник, убиец, хайдук, магьосница, развратница и друг тежък грешник. Тук гледат също душата не е ли на самоубиец, удавник. Такива души се връщат, скитат се из тъмнината като плътеници, върколаци и други и се мъчат дълго време, докато изкупят греховете си. Затова те се връщат при домашните си да ги молят да платят дълговете им. Реката според вярванията се минава с лодка, за което душата трябва да заплати. Затова тя трябва да има пари у себе си (Хаск., Ботевгр., Ихт., Новоз., Търн., Лов. и Габр.). Като минат реката, душите биват посрещани от добрите им дела като бели гълъби и от лошите им дела като черни врани, предвождани съответно от ангели и дяволи. Така стигат до вратата на вечността. Там има теглилка, на която се претеглят добрите и лошите дела. Дясното блюдо на тази теглилка е с посока към рая, към изток, другото – към пъклото, на запад. Всяка душа застава под теглилката. Гълъбите кацват на дясното блюдо, а враните – на лявото, и според това кое от блюдата натежи, натам отива душата (Търн., Габр., Елх., Хаск., Б.) (срв. Д. Маринов, 1914, с. 232, 233).

4. Представата за задгробния свят у народа е доста неопределена. Смесена с известни християнски внушения от проповеди и изображения по черкви и манастири, тази представа е някак разкъсана, нецялостна и непоследователна. За него се говори и с вяра, и с известна ирония: „Кой знае, кой ка е отишъл там, се не е върнал да каже дали е подобро, или е по-лошо. Се требе по-добро да е, та не се е върнал" (Поибр. – Пан.).

Може би най-новото от всички вярвания по отношение на задгробния живот е за задгробното

[28] Срв. Маринов, 1892, с. 278, 279; Маринов, 1914, с. 226; Георгиев, 1961, 207–209 сл.

пребиваване на душата „на небето“, в християнския „рай“ или „пъкло“ при бога, една представа, която в тия си форми народът си е изработил главно въз основа на християнската проповед.

Задгробният живот се схваща изобщо като продължение на земния. Съществува и схващане, че „на другия свят няма умиралка“. „Тува (на земята – б. а.) сме гости, там сме засвя (за вечно – б. а.) и кинату нагодим на свой свят, такова ще найдем и там“ (Шишков, 1907, с. 7). В стар ръкопис от Габрово е отбелязано: „Сичкити оръ нъ ондзи свят щъ същ се толкус млади, колкуту бивъ чиляк нъ трийсъ и три гудини, зъщоту йи умрял Исус Ристос на толко“ (Стойков, 1898, с. 97).

Общо е обаче вярването, че „онзи свят“, както обикновено се нарича задгробният свят, се състои от *рай за* праведните, и *ад* или *пъкъл, пъкло* – за грешните. Само у българите католици има и междинно място – чистилище, което у банатските българи се нарича *пургаторе* (Телбизови, 1963, с. 234).

5. *Раят* според народното вярване е като хубав парк с всякакви цветя и дървета, с чешми и извори. В този парк е вечна пролет, осветлявана от голямо слънце. В него се чуват хубавите песни на ангелите. Той се намира на първата дипла на небето. На по-горните дипли са ангелите, светците и на най-горната – господ. Праведниците са облечени в бяло, като сенки се движат. Те там нито ядат, нито пият, но пред всекиго е сложено онова, което с ръката си е подарявал на хората, или онова, което близките му са раздавали на задушница (Маринов, 1914, с. 334).

Според банатските българи на оня свят всеки отива при близките си – родители, деца, съпруг, съпруга. Душите на децата отиват направо в рая. Там отиват и душите на праведните. В „пургаторе“ (чистилището) – каквото у православните не съществува, отиват душите на тези, които трябва да се очистят, а грешниците – в „пъкъле“. Душите на самоубийците се лутат вън от задгробния свят до времето, когато им е било определено да живеят на земята (Телбизови, 1963, с. 234).

Друга представа от Ломско: раят е на небето като „хубава градина“, на средата с голямо дърво. Праведниците сядат там на редове и отделно: мъже, жени, моми, ергени. Пред всекиго има трапеза, на която има това, което родните им пренасят за помен. Пред ония, на които „приноси“ не правят, няма трапеза. Душите не говорят никак, нито ядат, нито пият; в ръцете си държат по една кърпица, с която се търкат, това е кърпицата, подарена при погребението на присъствуващите. Всички души са на възраст 30 години. Те живеят в рая без грижи, мълчат и гледат мъките и страданията на грешните в пъкъла, който е под рая. Той е „неугасим огън“ и душите на грешниците горят и се варят на катран (Басанович, 1891, с. 106). Или (в Битолско) „Раят е хубава градина – място на праведните и на безгрешните деца, а адът – място на вечни мъки; според степента и количеството на греховете душите биват хвърляни до гушите в пещ с неугасим огън или в казан с разгорял се катран“ (Ангелов, 1895, с. 124).

В различни места в страната съществуват и някои по-подробни представи *за живота на душите в рая.* Така например, ако умрелият е убит, той носи кърваво облекло там (Петровић, 1907, с. 483).

В Самоковско вярват, че облеклото на мъртвите в рая се състои само от кумовата риза, получена при кръщаването (Марков, 1895, с. 268, 269).

Много по-постоянна е представата, че в рая умрелият се вижда със своите по-рано починали роднини. В едно оплакване се казва, че умрелият го чакат там всички роднини, че излизат да го посрещнат. Но ще го познаят само по гласа му, ако заплаче, като ги види[29]. Обща е представата, че съпрузите отново се събират.

Ако вдовец се ожени за девойка, на „онзи свят" ще се събере с първата си жена, а девойката остава самотна или става слугиня на първата жена. Това се отнася и за момци, оженени за вдовици. Има и вярване, че мъртвите излизат в глуха доба по полунощ из гробовете си и си ходят на гости един другиму или се само разхождат по гробищата[30].

Отбелязахме вече вярванията, че само децата до 9 години са безгрешни и отиват направо в рая. Същото се отнася и за неженените момичета и момчета (Шишков, 1906, с. 11). За умрелите *деца бозайничета* се вярва, че изплакват, т. е. с плача си изкупват греховете на майките си. Затова било добре на всяка майка да умре малко дете (Ецов, 1895, с. 231). Според други: те стават ангелчета и се застъпват пред бога за своите родители (Маринов, 1892, с. 276).

Има вярване и за това, че грешници в ада могат да бъдат извадени оттам, ако живите правят

[29] Марков, 1895, с. 268; Котляревский, 1893, с. 231; Илиев, 1890, с. 57; срв. Маринов, 1892, 275–276.

[30] Филиповић, 1929, с. 57; Ецов, 1895, с. 130, 131; Маринов, 1892, с. 244, 276; Маринов, 1914, с. 247.

постоянно молитви и подаяния на бедни и на църкви за тази цел (Маринов, 1914, с. 236).

6. Какво представлява адът за някои, се вижда от едно образно описание на М. Цепенков: „Вечната (т. е. адът – Хр. В.) бил еден длбок дол, що око човечко не можело да го догледа и преко той дол имало мос от влакно и секой човек, що ке е умрел, ке поминел на влакното преко вечне (джевнемот) и, ако е грешен чоекот, щом се качи на влакното и киниса по него да оди, ке се скини и ке падни чоекот внатре во вечна, а пак ако е праведен чоек, едно ке се качи на влакното, за да врви и веднош ке му се стори еден широк мос и трчиница ке си помини и во рай ке си влези."[31]

Много апокрифни песни съдържат подобни представи за въжен мост до рая над пъклото (Вранска, 1940, с. 179, 180).

Разни форми на адски мъчения на грешници – блудници жени, крадци, терзии, убийци, крадци-воденичари, вражалци, прелюбодейци и др., са илюстрирани по стенописите на църкви и манастири. В Родопите си представят наказанието на воденичар, който вземал повече уем (заплащане в натура), отколкото селото му е определило: „кугату умре ждъ идъ праву фаф жъндема и ждъ му наврот на шията вугяничния камън". И мъченията на грешните са в зависимост от поведението им приживе, например ако видиш мравка и не я убиеш, тя ще ти носи вода в пъклото. А ако на бръмбър (стършел) направиш такова добро, той поддържал огъня в пъклото (Ецов, 1900, 2, 237).

Някои хора в Прилеп при рязане на ноктите

[31] Цепенков, 1894, с. 73; вж. и Кепов, 1936, с. 110.

на ръцете си скриват отрязъците в пояса си, „за да му се найдат за на той век, за да се бранят от пците како со каменье“ (Цепенков, 1892, с. 142).

7. И все пак независимо от гореизложените представи много често се среща, и то не отскоро, щом е отразено и в народните песни, чисто *материалистическо схващане* за задгробния живот. То се вижда в поговорки от типа на „Това си и остава на човека: що си изяде и попие на този свят, а то като умре, нищо не остава от него“. В оплаквания и песни:

Како земя ке те клаам,
на цървите да те даам.
(Спространов, 1894, с. 23)

Или:

Стоян продума от гроба:
„И чуя, либе, и видя,
ала не мога да стана:
черна ме земя притиска,
тънка ми снага мухляса,
змия ми очи изпила,
в коса ми гнездо извила,
шари змийчета извела.
(Маринов, 1914, с. 236)

8. Под влияние на църквата има известна представа у някои и за второто *пришествие*, когато мъртвите ще възкръснат и ще отговарят пред господ. Интересни сведения за това публикува Д. Маринов, на когото отговарят: „От бога всичко може; ако може мъртав да проговори (има предвид песните – Хр. В.) из гроба; ако може мъртав да излезе от гроба (песента за мъртвия брат – Хр. В.), защо да не могат и всичките мъртви да станат из гробовете. Но аз не знам!“ (Маринов, 1914, с. 236, 237).

9. Съпоставянето на българските традиционни вярвания и представи за задгробния свят и живот и тези на другите народи показва и големи различия, и сходства. Сходството се установява и с други християнски народи (на базата на християнската идеология) и с Изтока (въз основа на влиянието на древноизточните представи върху християнството) (Hrozný, 1940, с. 97, 98). Известна близост с представи у древни и съвременни народи на Балканския полуостров е съвършено естествена – например на качването на онзи свят по стълба, познато още на древните египтяни (Saussaye, 1897, с. 131), за преминаването през река (срв. Чилев, 1923, с. 110) и др. Често се среща представата, че задгробният живот е продължение на земния (например у сърбите – Петровић, 1968, с. 81, и у много други народи – срв. например Збруев, 1937, с. 27). Особено широко е познато вярването, че на онзи свят съпрузите се събират отново[32].

Л. Брюл обяснява събирането на съпрузите от първия брак като основаващо се на идеята за мистично съпричастие между съпрузите (Brühl, 1926, с. 297, 298). По-естествено е тази представа да се обясни обществено-исторически, с устройството на семейството в родово-общинния строй. От историческо гледище не е приемливо и твърдението на Л. Леже, че според Несторовата летопис древните сла-

[32] C i s z e w s k i, 1903, с. 159; П е т р о в и ћ, 1960, с. 81.

вяни не са имали представи за друг свят (Leger, 1901, с. 20). Археологическите находки от този период също опровергават това твърдение[33].

В заключение на този раздел може да се съгласим с Г. Хафстрьом, че вярванията и представите за задгробния свят и живот мотивират отношенията на живите към умрелия (Hafström, 1958, с. 43), като добавим, че тези представи и вярвания се формират въз основа на реалния свят и живот на човека, които своеобразно отразяват.

[33] N i e d e r l e, 1953, с. 215 сл.; срв. и N e u s t u p n ý, 1946, с. 67 и обр. 27.

Единадесета глава

ОСОБЕНИ ПОГРЕБЕНИЯ

А. РАЗКОПАВАНЕ. ВТОРО ПОГРЕБЕНИЕ

1. У българите, както изобщо у православните, е обичай да се погребва и в гроб на по-рано починал от същото семейство или друг близък роднина. Това става след изтичането на установени срокове, в които се смята, че по-рано погребаният труп се е напълно разложил. В такъв случай костите на по-рано погребания обикновено се изваждат, измиват се с вино и сложени в торба, се заравят пак в гроба до новопогребаното тяло. Това понякога личи и от цялата редица каменни кръстове на един гроб, защото е обичай на всеки погребан, макар и в стар гроб с налични вече каменни кръстове, да се слага и нему пред всички по-стари[1].

Почти навред обаче правят и нарочно *разкопаване* – на различни години след погребението. Това става по-церемониално и има характер на второ погребение, разбира се, съответно с обстоятелството, че това са вече чисти кости. Така например в повечето места из Македония, като минат три години от погребението, разкопават гроба, изваждат костите (в Прилеп обикновено в събота преди Петдесетница, а на Духовден ги погребват тържествено) и след като се оставят известно време пред олтара в църквата, погребват ги от-

[1] Срв. Ф и л и п о в и ћ, 1939, с. 459, 468; за Добруджа срв. Г е н ч е в, 1974, с. 293; срв. Ф и л и п о в и ћ, 1939, с. 458.

ново в същия гроб или ги отнасят в общата костница, ако има такава при черквата. Във Велес, Гевгелийско, разкопаването става през Великите пости или след Възкресение, а погребването – на Духовден. Изобщо този т. нар. ра̀зкоп или отко̀пуванье е твърде разпространен и става от 3-ата до 7-ата година след смъртта. Заможните домакини след това ограждат гроба с камъни и варова мазилка[2].

В с. Гайтаниново (Гоц.) „разкопа̀льки" правят на трите години, като изкопават само главата (по-рано са изкопавали всички кости). Черепът се почиства, измива се с вода, след това с вино и босилек. Привързват с конец долната челюст за горната, слагат на главата един фес (през османското владичество), ако е мъж, или я забраждат с шамия, ако е от жена, попът ѝ прочита молитва и след това я отнасят в „кокаларника". На Димитровденската одуша (задушница) разкопават всички тригодишни покойници.

В Панагюрище било обичай след три години да изваждат костите из гробовете, да ги измиват със светена вода и пак да ги слагат в гробовете, за да бъдели „чисти за второто пришествие"[3]. В с. Виница (Варн.) (ИВАД, II, 1900, с. 74) и в Троян костите на умрелия изваждат след 7 години, а в с. Омарчево (Новоз.) разкопаване може да стане след 12-15 години (Детев, ръкопис). В Ломско и на други места държат костите в черква цяла година (Басанович, 1891, с. 110). В Тракия по-възрастните покойници разкопават след повече години. В Лозенградско, като изкопаят костите, измиват ги, а само главата отнасят в черква, та свещеникът да ѝ извърши погребално опело. Тогава я забраждят с чембер, слагат отгоре ѝ капица и заедно с костите я погребват с пълни церемонии и с погребална трапеза (Вакарелски, 1935, с. 243).

[2] Ф и л и п о в и ћ, 1939, с. 487; Ш а п к а р е в, 1891, с. 148; В е љ и ћ, 1889, 437–439.

[3] К а р а п е т р о в, 1893, с. 120; срв. и Ч о л а к о в, 1872, с. 42.

Гробът, из който са извадени костите, а няма нов покойник родственик, който да бъде погребан в него, според З. Княжевски трябва да се даде на чужд, но да не остане незает, защото се вярва, че празният гроб иска жертва (Котляревский, 1893, с. 252).

2. Костниците, където се слагат костите след разкопаване, са малки самостоятелни сгради или пък за тази цел служи някой кът от черквата или гробищния параклис. Такива има особено често в западните български земи[4]. Най-често костите се поставят под пода на сградата или на тавана ѝ, а в самата сграда се влиза, за да се палят свещи, да се кади. Костите се слагат или безразборно, или вързани в кърпи поотделно от всеки гроб. След това за тях не се полагат никакви грижи.

3. Когато при разкопаване се окаже *неразложен труп*, народът го отдава на греховност на погребания. Вярва се, че мъртвият е бил „афоресан". Затова се стараят да узнаят какъв е грехът, кого е обидил, та да изискат от обидения опрощение. В такъв случай понякога викат дори и владиката да направи опело[5]. За тази цел в Прилеп „ке

[4] Ф и л и п о в и ћ, 1939, 469–471; срв. и K a n i t z, 1882, с. 242; Романски, 1938, с. 92.

[5] К а р а п е т р о в, 1893, с. 121; Шапкарев, 1891, с. 152.

месат 40 прескурчиня и ке я раздадат на четириесет деца на училище. Вечерта откоя ке си одат децата од училище, ке я сметат одаята, кай що седеле децата, и ке го соберат сметанoто, та ке го донесат на гробо и ке го вӧрлат на умрениo. Со тоя мислат да се расипи умрениo, чунки четириесет деца ке речат „бог да го прости", и от децата „бог да го прости" бил праведен чунки тиене сет многу грешни, како що сет старите" (Цепенков, 1896, с. 244).

Хр. Марков пише: „Случва се понякога, щото тялото на някой мъртвец даже и в продължение на няколко години не може да се разложи, а го намират цяло, или пък някоя част от него. На такова нещо народът казва, че го не приема земята. Причината за това отдават на непростимите грехове, които е направил през живота си. Така например ако някому ръката не се е разложила, то това отдават на вината, че той е биял през живота си майка си или татка си" (Марков, 1895, с. 268). От същия род е съобщението в пътеписа на Е. Отвиновски, който през 1557 г. в Силистра чул да се приказва, че тялото на един гръцки тиранин отпреди двеста години изсъхнало и не могло да изгние, защото земята не желаела да го приеме заради неговите жестокости (Ђорђевић, 1932, с. 98). На места обясняват неразложеността с това, че приживе човекът не е обичал да употребява известни ястия (Цепенков, 1900, с. 239) или че не е бил устоял на дадени обещания, или пък че е имал някакво силно желание, което е останало неизпълнено (Ецов, 1896, с. 175).

Ако костите на разкопания били жълти и мазни, смята се, че погребаният е бил праведен и свят човек и тази мазност била миро, когато пък костите били черни и сухи – погребаният е бил грешен (Шапкарев, 1891, с. 152).

4. Обичаят е познат и на други народи. Разкопаване на третата година е било записано и у православните албанци, които също така измиват костите и след като свещеник ги опее, отнасят ги в костницата (Hahn, 1854, с. 152). Този обичай не е чужд и на сърбите (Шневајс, 1929, с. 277, 278).

У румънците съществува т. нар. есхумация (разкопаване на мъртвите: деrе – три години след погребението, момък или мома – след пет години, стар човек – след седем). След това костите биват пак погребвани с церемония, както при първото погребение. С това завършва траурът[6].

Имащ църковно-християнски характер, обичаят според някои е сравнително нов по произход и води началото си от Изток. Във всеки случай у българите католици в Банат разкопаване не съществува и е строго забранено (Телбизови, 1963, с. 239). От друга страна, макар и не напълно подобно, разкопаването на гробовете за слагане на нов мъртвец е било практикувано в римско време. В могилен гроб във Варна римлянин поставил надпис на гроба на 23-годишната си жена: „Ако някой в тази светиня на герои, гдето лежи записаната, ще поиска да тури другиго, ще плати на касата 2500 динарии и на града на одиситяните (т. е. на варненци – Хр. В.) 2500 динарии" (Шкорпил, 1909, с. 9).

Не може с положителност да се твърди, че обичаят е римско наследство. Отношението към костите обаче крие в себе си известен смисъл на

---
[6] M a r i a n u, 1892, по B a n a t e a n u, 1962, с. 414.

култ от дълбока старина. Основателно е допускането на някои историци, че съществуват секундарни погребения, т.е. погребване на костите (след изгниване на месото), в нарочни глинени урни, прилични на модели от жилище (Hrozný, 1940, с. 23, 24).

Б. ПОГРЕБЕНИЕ НА ЕДНОМЕСЕЧНИЦИ

1. Твърде широко разпространено у българския народ е схващането, че хората понякога притежават помежду си не само кръвни връзки, но и от астрално естество. По-точно това схващане се състои в туй, че животът на двама братя, на две сестри, на брат и сестра или дори на братовчеди или братовчедки, родени в един и същи астрономически месец, е във взаимна зависимост и ако един от тия родени в един и същи месец, макар и в различни години, умре, скоро ще умре и другият (срв. Вакарелски, 1935, с. 415).

Естествено е, че под това правило попадат най-вече близнаците. Народът си го обяснява с това, че умрелият милее за живия, вследствие на което последният започва да вехне, да съхне и найсетне умира (Маринов, 1892, с. 280). За да не последва смъртта на втория едномесечник, при погребването на първия след погребението му се извършват различни действия с живия. Например в някои места „смеруват" живия, т. е. измерват височината му с черен конец и претеглят тежината му. Черният конец и един камък, на който е написана тежестта на живия, биват отнасяни на гроба и биват заравяни там с думите: „На ти твоя брат!" (сестра, братовчед и др. – М. кл. – Паз.)[7].

Другаде побратимяват живото дете с някое чуждо живо дете. За тази цел един камък, тежащ колкото живото братче (или сестриче), спущат в незаровения гроб преди мъртвеца. После повиканото дете влиза в гроба и произнася: „Оставям ти за брат (сестра и др.) тоя камък, а Х. (името на живото братче) взимам за свой брат" (Тр.). В гр. Елена в гроба влиза едно от децата, което присъства на погребението. Накарват го да легне вътре и да си скръсти ръцете като умряло, а живото близначе застава вън от гроба откъм главата му. След това чуждото дете излиза от гроба, прегръща близначето и казва: „Отсега занапред аз съм ти брат" (съответно сестра). В Тетевен побратимените, хванати за ръка, отиват направо в черквата, където свещеникът им прочита молитва (Георгиев, 1894, с. 208, 209).

В Северозападна България, докато умрялото още не е изнесено от къщи, приготвят две свещи, дълги колкото ръста на живото, връзват и две китки, едната увита с черни конци – за живото, другата – с червени конци – за мъртвото. В китките връзват и свещите. След това обръщат мъртвото на една страна, а живото на другата – ляга гърбом до него; китките със свещите – запалени – слагат до главите на децата. След това една жена удря тиловете на децата един о друг и казва до три пъти: „Когато си видите тиловете, тогава да милеете едно за друго!" След това слага китката от живото под главата на умрялото и казва: „Ето ти тебе сестрица (или братец)!", а китката

[7] Срв. и Вълчинов, 1892, с, 153.

от умрялото дава на майката да я скрие и живото не бива да я вижда. След туй живото става и излиза от къщи, без да се обърне назад.

Когато умрялото е вече заровено, увиват също тъй две китки със също така две дълги свещи: една сутрин лекувачката отвежда живото при гроба, накарва го да легне успоредно на гроба, като връзва главата му за кръста с верига и я заключва с ключ. След туй запалва свещите и произнася горееказаните думи. После китката от живото се заравя в гроба, а от умрялото се дава на майката да я пази. Живото бива отвързано да си отиде, без да се обърне. Ако умрялото е погребано другаде, гдето не може да се отиде, лекуването става на чужд гроб, в който не се помни кого са погребали.

Вместо на незнаен гроб лекуват в такъв случай при върба: вземат две върбови пръчки – едната, колкото ръста на живото, а другата, колкото обедната сянка на върбата. Тия пръчки се увиват с цвете както свещите по-горе. Сутринта в зори отвеждат живото при върбата, та легне до дънера ѝ и го заключват о него с верига, като се произнасят същите думи. Китката от живото закопават в корена на върбата, а другата китка майката запазва. Вярва се, че върбата след това изсъхва (Маринов, 1892, 280- 283). В Дренов, Софийско, завеждат живото едномесечниче при върба, „закопчуват" едната му нога за върбата с „букаги" – ако е женско лекуваното – с букагии от кобила, които се заключват без ключ, „та умрелото да вземе за брат върбата, а не детето".

Когато умре едно от двумесечничетата чупят хурката на майката на две: едната половина погребват с умрялото и казват: „На ти брата!" или „На ти сестрата!", а другата хвърлят на тавана (П. – Пан.).

За да запазят едномесечничетата, слагат на прага една монета и я пресичат с брадвата. Половината, която падне отвън, слагат при тялото на умрялото[8].

Другаде измерват с трън дреха от живото. Този трън слагат в сандъка при умрялото и казват: „Не дири брат си, а те го при тебе" (Гов. – Сам.). Понякога премерват ръста на живото с конец, от който се прави восъчна свещ, восъкът и конецът при купуването им не се мерят. Тази свещ се закопава на дължина в гроба с думите: „Нали си искаш ешчето (или ешът) на ти го, прибери си го".

Докато са още живи децата, лекуват ги, като опичат *яйце с два жълтъка*, единия жълтък дават на едното дете, другия – на другото, та ги изяждат от двете страни на една бара. Белтъкът не им се дава. Или пък дават на децата по няколко зърна боб, та ги посадят от двете страни на една вада. Като вържат семе, обират ги, сготвят ястие и го дават на едномесечничетата, та ги изяждат, седейки пак на двата бряга на една вада (Стойков, 1891, с. 126, 127). Някои заключват краката на живото и краката на умрялото в едни букагии и ги слагат и двете в гроба; там ги отключват, изваждат живото, а мъртвото остава там заедно с букагиите (Гинчев, 1892, с. 152, 153).

При смърт на едномесечници има множество форми за „лекуване", които, колкото и да са типични, все пак са твърде много разнообразни. Те заслужават внимание без изключение. Засега раз-

[8] Гинчев, 1892, с. 152, 153; срв. и Генчев, 1974, с. 297.

полагаме със следните случаи само от Панагюрско и Пловдивско: „Отрязват от дрехата на живото копче, което слагат в ковчега на умрялото и смятат, че живото ще оцелее" (Об. – Пан.).

Живото едномесечниче слага под езика си камъче и обикаля сандъка с умрялото до три пъти, след което слага камъчето в сандъка и казва: „Ако дириш брат ти (сестра ти), при тебе е!" След това възрастните разсичат една монета и един гребен на по две, като едната половина се слага при умрялото, а другата дават на живото. Освен всичко това премерват височината на живото с една пръчка; също тъй претеглят живото с един камък, след което и камъка, и пръчката слагат в гроба (Ц. ас. – Пан.). Живото близначе или едномесечниче промушват под ковчега на умрялото, когато го изнасят от къщи (Дюл. – Пан.), или го „подават до три пъти под ковчега на умрелия" (Белов. – Пл.). Преди да отнесат мъртвото близначе или едномесечниче в гроба, там бива отвеждано живото. Именно него слагат да легне в гроба, след което го изваждат и вместо него слагат камък, като казват: „Брат искаш, на ти брат!" и се връщат из друг път у дома (Красн. – Пл.).

Премерват умрелия с една пръчка, после с нея премерват и живия и я хвърлят в гроба (Кр. – Пл.). „Измярват ръста на умрелия с тояга и я скриват, за да бъде тя брат или сестра на живото. На живото пък измярват теглото и камък със същото тегло слагат в ковчега, за да бъде той брат или сестра на умрелия" (Своб. – Пан.).

В Поибрене (Пан.) „слагат везни на прага и живото слагат на блюдото откъм стаята, а умрялото отвън. На прага разсичат стара пара и гребен, дрянова тояга и пръчка от глог. Всички половинки, които паднат вън от прага, слагат в сандъка при умрялото, а вътрешните половинки майката прибира и ги пази най-грижливо. Ако живото е момиче, когато се ожени, взема всички тия половинки и ги пази по-нататък в сандъка си, ако пък е момче, свекървата ги дава на снахата да ги пази."

Едномесечници лекува човек, който се е родил, след като е умрял баща му, като ги захранва с яйце с два жълтъка (Сам. – Петр.).

Възрастна жена от с. Бодрово (Ихт.) разказва през 1893 г. за своята практика: „Ида та намера шипка с два стръка; единия отсеча и с него премера живото дете (па може и голем човек да е). Па зема и един червен конец и една свещ, и те толко дълги – премера ги от живото. А отсеча и бас (Sambucus nigra – Хр. В.) една прачка и нея премера от живото. Конеца и свещта ги осуча заедно. Сичките тиа работи ги тура на прага на кащата, тура и една пара, па с една секира ги сасеча на две. Що падне однетре, то е на живото, а що падне одванка – на умрелото. Па зема тогава парчетата дека са одванка, однеса ги на гроба и ги зарова в него: „Те, тука го турам, реча, да го не дириш!" А от живото зема и риза, та носа на гроба." Всичко това научила от стари хора и не знае „защо баш така се прави". „Мерата от живото, демек живото е закопано, те това е!" – бяха заключителните ѝ слова.

„Трендафилова пръчка премерат от живия и един чорап от живия земат, па го напунат съз земня и ги заровят при умрелиа, а един чорап от умрелия обуят на живиа и така живиа не умире по умрелиа" (Г. Ок. – Сам.).

В някои места някои хора, за да запазят жи-

вота на едното едномесече, слагат в гроба живо животно – пиле, кученце – и го заравят с умрялото (Пан.). За да се пресече фаталната зависимост между близнаци, още докато са живи и двете, насаждат тиква между двете, застанали на някое място в градината. Като роди тиквата, откъснат плода, сготвят го и го дават на двете деца да го изядат на моста. Там също така те разсичат една кора от тиквата, разделят си я и си отиват у дома по различни пътища. В Попинци (Пан.) обаче изяждането на тиквата трябва да стане „на утока", т. е. на островче в реката. Пак в Панагюрище – друг начин: слагат децата в голям котел с вода и го окачват над огъня, „уж ка огън ще ги гори". Една жена обикаля около къщата и пита: „Бабоо, що вариш?". „Едномесечета вара!" – отговаря ѝ отвътре. Това се повтаря три пъти. След това майката изважда децата от котела, докато водата не се е загряла, а котела оставя над огъня да се грее водата. Отвън жената я пита пак до три пъти: „Бабоо, свари ли ги?", на което получава положителен отговор. Като възври водата, майката я излива вън от къщата: половината на запад от нея, половината на изток: „както се разтури водата, така да се разтури едномесечността".

В граовските села, пише Ал. Мартинов, където всички се познават, всички знаят кой през кой месец е роден, вярването в астралната зависимост между едномесечниците е толкова дълбоко, че когато умре някой такъв, изпадат в ужас и вземат съответни мерки (Мартинов, 1958, с. 717). Подобна на някои от по-горните е и магията за „споредници" у банатските българи – сечене „крайцар" на прага на къщата и побратимяване на живото с

някой чужд човек (Телбизови, 1963, с. 236).

2. Вярването за астралната зависимост между хората в разглеждания смисъл е доста разпространено на Балканския полуостров. Така поне личи от данните за Югославия и Румъния[9]. Подобен обичай на предотвратяване на смъртта на трети човек има със зариване в гроба на заклана над него кокошка (Милошевић, 1940, с. 232).

Като по-специално погребение в чуждата литература няма достатъчно сведения за него. Във всеки случай то е известно и на други народи, щом Ван Женнеп го дава като форма на разделителен обред (rite de séparation) (Gennep, 1909, с. 54). Обяснението е съвършено правилно. Същността на този обред е твърде ясна. Той е магично действие за нарушаване, по-скоро – за разрушаване на съдбоносната витална връзка между умрял и жив човек.

В. СИМВОЛИЧНО ПОГРЕБЕНИЕ

1. Когато член на семейството умре в чужбина или бъде убит на война, някъде в неизвестност, близките му извършват почти целия погребален ритуал, като използуват за заместител на покойника някоя негова вещ, донесена за доказателство, че е умрял. Над тази вещ – дреха или друго нещо, се извършва оплакване, тя бива заравяна в гроб на гробищата и на този гроб в Македония се слага кръст, на който също се пише „зде почиваетъ" (Филиповић, 1939, с. 461). Разбира се, обредът не се лишава и от църковно опело. Много добре е

[9] Шневајс, 1929, с. 272; СМр, 1971, с. 157.

отразен този обичай и в поемата „Кървава кошуля“ на Р. Жинзифов. Такива символични погребения ставаха у нас на разни места през Балканската и Първата световна война.

Така става и в Албания, и в Сърбия[10]. Обичаят е практикуван по всяка вероятност и у прабългарите, както личи от стотния отговор на папа Николай I на зададен му от княз Борис въпрос, дали трябва да се занесе в родната земя убитият на бойното поле, ако близките му пожелаят (Бешевлиев, 1929, с. 187, 188). Това не изключва възможността за убитите, оставени на бойното поле, да са извършвани някакви обреди.

2. Има случаи, когато умрелият е погребван без опело поради липса на свещеник. Няколко дена след туй се взема пръст от гроба, отнася се в друго село, където свещеникът извършва опелото над тази пръст, и тя се връща пак на гроба (Топол. – Вид.).

Ако родопски кехая овчар се помине на Енинджекско поле и там е погребан, без да го видят домашните му, конят му се завежда в селото от оджията му, да го видят „и се разтожат“ жената и децата му. Този кон само от голяма нужда може след това да бъде продаден. И пак той остава да служи до смърт в кехайовия дом (Дечов, 1905, с. 147).

Г. НЕРЕДОВНИ ПОГРЕБЕНИЯ

1. Нередовни са погребенията, които се извършват без познатите грижи около приготвянето на тялото, без оплакване, без церемониалното им изпращане с дарове до гроба и др. Нередовно се

[10] Ч а б е й, 1936, с. 310; срв. и Б а ј р а к т а р о в и ћ, 1960.

погребват лица, които са умрели от неестествена смърт, каквато народът смята самоубийството, самоудавянето или усмъртяването от природна стихия – гръм и др. Нередовно се погребват и още некръстени деца, както и изключителни злосторници за обществото, за каквито се смятат магьосниците или опалниците и др.

Още от XVI в. е отбелязано в един ръкопис, че самоубийците не бива да бъдат опявани, нито помени да им се правят: „**Иже волею вргсе и оубнет се, сего ни да поете ни паметъ да творѣт емоу**“. Друга бележка от същото време допълва: „**Иже аше каков либо чакь волею своею сьвржет се низ бреть или вь водоу или низ камень или можемь заколет се или оужемь обесит се, такови да не погребет се іако Хрістианинь**“ (Цонев, 1920, с. 23, № 101 (36)). В този дух по традиция самоубийците, удавниците и самообесилите се ги смятали за извършили голям грях, затова ги закопавали вън от гробището и без опело. Смята се, че душите на такива, както и на неопетите деца стават на самодиви, а пък опетите – отиват в рая (Поибр. – Пан.). Вярването за греховността на самоубийството е така дълбоко заседнало у народа, че е отразено и в народните песни. Измъчена от свекървени клетви млада жена пита майка си как погребват самоубийците и майката ѝ отговаря:

Дето са чиляк обеси,
обеси, в вода удави,
ни го попове опяват,
ни го в гробища заравят,
ни го роднини жалеят,
ни му за душа раздават...
(Арнаудов, 1913, с. 249)

Варианти на тази песен са известни широко по българските земи[11].

Видяхме, че самоубийците без разлика се вампирясват. За тях не се извършва нито религиозна, нито друга церемония, заравят ги отделно от гробищата: „Он йе самоубиец, он йе грешен, нему поп не чети."[12] Ако такъв бъде заровен в гробището, щяло да настане мор по стоката и по децата или лоша суша[13].

Самоубийци, удавници и други не се погребват в гробищата, защото заради греха им „земята не ги приема". В Троян има анекдот, че погребали в гробището един самообесен. На следния ден чули да се трепа в гроба. Разкопали го и го намерили обърнат но лице: срам го било да гледа нагоре, че сторил този грях.

Удавниците заравят до водата, гдето са намерени. И когато настане суша, вземат камъни от гроба му и хвърлят във водата (Ангелов, 1896, II, с. 157). „Юда е, кой се удаит, не го клаат во гробишчата, роват го ванка от гробиишчата; немат раат той во гробот: во облаците летит и гърмит, град пагят от него" (Д. Лак. – Охр.).

За погребване на самоубийци има място вън от гробището. За такива не се чете молитва от поп, нито помени се правят (Поибр. – Пан.). Вярва се, че обесените пият само вода, излята под стан, когато се дотъче (Стойков, 1891, с. 114).

---

[11] Срв. Блъсков, 1883, II, с. 39; Маринов, 1907, с. 171; Кепов, 1936, с. 112.

[12] Марков, 1895, с. 267; срв. и Маринов, 1914, с. 216.

[13] Маринов, 1892, с. 246; Шапкарев, 1891, с. 143, 144; Маринов, 1891, с. 188; Маринов, 1907, с. 177; Басанович, 1891, с. 110.

Смъртта на самоубийците е смятана за нередовна и към такива българите са се отнасяли отрицателно и в далечното минало, преди приемането на християнството. За това свидетелствува и един от въпросите на княз Борис (въпр. 98) до папа Николай I, в който се пита дали трябва самоубийците да се погребват и да им се принася жертва. Изглежда, че такива са оставяни непогребани и без помени след това (срв. Бешевлиев, 1929, с. 189).

2. Към категорията на незаслужаващи редовно погребение народът слага и умрелите *некръстени деца*. Некръстено дете не се опява. За такова се казва *изтровено, изтровило се от нàвяци* (Рай. – Сам.), или пък самото дете, като умре, се смята за *нàвяк*. Такива навяци летят из мъгливо време и викат „вау-вау!", отиват при родилки, изпиват кръвта им и те умират. Затова слагат катран в огъня при родилки, та да се плашат от миризмата му тия „пилища навяци" (Гов. – Сам.). Дете „нèкръш" се заравя в градината[14] или на отделно място в гробището, там, гдето изобщо погребват нехристияни (Филиповић, 1939, с. 458), или зад черквата, защото такива деца се смятат за „еврейчета" (Д. Лак. – Охр.). Затова на много места народът бърза да кръщава новородените деца. Детето може да бъде кръстено дори от бабата, ако се забележи, че то може да умре скоро.

Заравянето на такова дете в гробището според вярването носи природни нещастия. Д-р Басанович пише за един такъв случай в с. Смоляновци,

---

[14] Маринов, 1892, с. 245; Маринов, 1907, с. 177; Ецов, 1897, с. 228.

сега Михайловградско, през 1888 г.: след силна унищожителна градушка селяните се сетили за заровено некръстено незаконородено дете в гробището и отиват, та го изравят и го слагат в хралупата на дърво, два часа далече от селото[15]. Според християнското обяснение умрелите некръстени деца стават навяци, защото до кръщението им те принадлежат на дявола, а кръщаването ги освобождава от него и ги посветява богу (Матов, 1895, 150–155).

Към същата категория се отнасят и *незаконородените деца, убити* от майките им и заравяни некръстени. За такива случаи в Кюстендилско се вярва, че когато при наводнение порой е отнесъл някое място, там е било хвърлено или заровено убито незаконно дете. Дори се вярва, че наводнението не спира, докато поройт не го отнесе (срв. Любенов, 1891, с. 120).

3. Нередовни погребения стават и на загиналите от природни стихии, например *ударени от гръм*. И такива не заравят в гробището. Смята се, че са убити, защото са били големи грешници. Ако пък са млади и бедни и се знае, че не са грешни, тогава се смята, че са преследвани от голяма клетва: майчина или бащина, клетва от сиротиня или от народ. Такива клетви според вярването „гонят до трети пояс“, т. е. до трето поколение (Маринов, 1914, с. 26, 27).

4. Като нередовна смърт се смята и *смъртта от епидемии*. Познато е навред у народа, че умрелите от чума по време на епидемия били извличани, закачани с куки и погребвани вън от гробището[16]. Убитите от други лица на някои места се отреждат еднакво със самоубийците (Маринов, 1914, с. 216), а другаде се приема, че такива покойници и най-грешни да са били, са очистени от греховете си, преминали върху убийците (Ецов, 1896, с. 175).

Родилка, починала, преди да са минали 40 дни след раждането, не опяват в черквата, а вън, в трема, нито я целуват, защото я мислят за нечиста (Шапкарев, 1968, с. 538).

5. Грешниците, т. е. злите и лошите хора, изедниците, угнетителите, блудниците, магьосниците, вещиците и др., като умрат, „няма да се спасят“, т. е. няма да се разложат, защото не ги приема земята. Лошите хора заради техните грехове, като ги закопаят, на сутринта намират гроба отворен и трупа с ковчега изхвърлен. За да го приемела земята, трябвало близките му да дават милостиня на черкви, манастири и вдовици (Маринов, 1894, с. 177). Ако вещици и магесници бъдат заровени в гробището, град биело (Маринов, 1907, с. 140). Такава участ постига и умрелите *разпопени* и *раскалугерени лица*. И те не бивало да се погребват в общите гробища (Маринов, 1892, с. 245).

В този кръг на вярвания в нередовните умирания и погребения принадлежи и лютата народна клетва към някого „Гроб да нямаш, дано!“, „Гроб да не сториш!“ (Славейков, 1897, с. 105) – клетва, водеща до голямо наказание.

6. Недостойни за погребване в гробището са и *друговерците*. Миналите в друго вероизповедание се закопават отстрани на гробището. В с. Патиш-

[15] Басанович, 1891, с. 109, 110; срв. и Маринов, 1907, с. 172

[16] Срв. напр. за Кюстендилско у Любенов, 1891, с. 19.

ка, Скопско, преди последната война отказали да погребат в християнското гробище дори жена християнка, чийто мъж бил приел по-рано мохамеданството (Филиповић, 1939, с. 458).

7. Отношението към самоубийците с оглед на погребението им у другите славянски народи е еднакво[17], както и у нас. Те не се погребват в гробището у сърбите, а край кръстопътищата, та кой мине край тях, да каже „бог да го прости". Много случаи за загинали от неестествена смърт и погребването им на мястото на загиването привежда Т. Джорджевич в статията си „Сватовска гробља" (Ђорђевић, 1930, II, с. 116). У сърбите съществуват народни предания и песни за това, че земята не приема големи грешници (Ђорђевић, 1932, 98–102). Еднакви са вярванията и обичаите у сърбите и към умрелите некръстени деца (Матић–Бошковић, 1962, с. 177). Самоубийството се смята за голям грях и у турците в Сърбия. И те не погребват такива в общото гробище. Т. Джорджевич съобщава и легендата за струмишкия саркофаг, в който била затворена млада туркиня, която земята няколко пъти изхвърляла из гроба (Ђорђевић, 1932, с. 98, 102).

Лужичаните вярват, че самоубийците и *умрелите от неестествена смърт*, свързани с някакъв грях, нямат спокойствие на онзи свят (Schneeweis, 1931, с. 100). Те не се опяват и камбана не им бият, защото се вярва, че ако го сторят, ще бие град у словаците (Václavik, 1925, с. 226). Когато се яви вихър и буря, чехите казват, че някой се е

[17] Б а ј р а к т а р о в и ћ, 1960, II, с. 150; П а н т е л и ћ, 1956, с. 292; Ш н е в а ј с, 1919, с. 273,

обесил (Košar, 1899, с. 198). Самоубийци не се погребват в гробище и от украинците в Задкарпатието: за тях хвърлят камъни върху гроба им – върху мястото, където са се убили или самоудавили (Bogatyrev, 1929, с. 113). В Полша самоубийците също погребвали далеч от селищата, за да не излизат и плашат хората. Според А. Фишер съветвали в такъв случай трупът да се полага по корем, а главата му да се отреже и постави между краката му с лицето надолу (Fischer, 1921, с. 356).

Русите отдават засушаването на погребване на нечист мъртвец (самоубиец и др.), на неговата страхотна жажда, която води до изсмукване на всичката влага из земята. Такива покойници са имали такава жажда и при живота си и тогава я задоволявали само с алкохол (Zelenin, 1927, с. 329, 330). Такива самоубийци и удавници у тях са погребвали вън от гробището и в XIII в. (Матов, 1894, с. 173).

Според Д. Зеленин старите славяни упражнявали три начина на разпореждане с мъртвците: изгаряне, погребване в земята и *захвърляне в пусти места без заравяне в земята*. Захвърлянето без погребване се прилагало за лица, които се смятали за нечисти или през живота си са били опасни за другите, най-вече лица, умрели от насилствена (неестествена) смърт – самоубийци или пък малолетни, невключени още в обществото (Zelenin, 1927, с. 327).

В Румъния самоубийците погребват на границата между две села или на мястото на самоубийството. Минаващите край такъв гроб хвърлят върху му камък, клонче и др., вярвайки, че така ще се избавят от зловредното му влияние (Banateanu,

1962, с. 438). Сходни с българските обичаи и начини за погребение в такива случаи имат много народи[18].

Подобни, както у българите, са вярванията и практиките с *некръстените деца* и у други народи – славяни (сърби, словаци, украинци)[19], източните романци, чуваши и много други[20].

8. Нередовността на всички разгледани погребения носи явен белег на църковно-християнско осмисляне. Основа за това е определянето като греховно човек сам да отнеме живота си, който е предопределен от бога; греховност тежи и на хора, убити насилствено или от стихия, с други думи: не това би станало, ако човекът не е грешен, с грехове са обременени и разните магесници, злосторници и изобщо лоши хора. Затова на всички се отказва благоговението на църквата. Естествено е, че непогребаните с цялостен ритуал остават като наказани души, които са зле настроени към живите. Не е трудно да се види християнският елемент и във вярванията и практиките относно некръстените деца. Всичко това обаче е сравнително нова обвивка на прастари схващания, които иначе църквата не е могла да отстрани. Поне за българите имаме документа в отговорите на папа Николай I.

Дълга и сложна е борбата на църквата с народното схващане – пише Д. Зеленин – за непогребване на нечистите мъртъвци у източните славяни. Реакцията на руския народ срещу заравянето на такива тела, основавана на това, че то предизвиква суша или връщане към зима, се запазва до късно (Zelenin, 1927, с. 329).

[18] Зеленин, 1914, с. 50; Loorits, 1927, 261-263; Зеленин, 1914, с. 91, 92.

[19] Бajpakmapoвuћ, 1961, с. 91; Шневајс, 1929, с. 273; Niederle, 1922, с. 697; Vàclavik, 1925, с. 273; Václavik, 1930, с. 383; Bogatyrev, 1926, II, с. 150.

[20] Зеленин, 1914, с. 47, 201; Харузин, 1905, с. 208; Матов, 1895, с. 154; Liebrecht, 1897, с. 351.

В тази борба се стигнало до компромиса да се погребват такива мъртъвци, но не в редовните гробища, а вън от тях, за да не се доближават до чистите. Д. Зеленин допуска, че непогребването на такива покойници (много архаичен обичай у славяните) се дължи на идеята за незамърсяване на земята с тяхната нечистота. Той свързва тази своя мисъл с идеята за замърсяването на земята у последователите на Заратустра на Изток (Zelenin, 1927, с. 328). В днешните практики на славянските народи обаче тази идея не е изразена. Вместо това има идея за „гнева на земята“, която се оскърбява от погребването на нечист покойник – пак църковно-християнско осмисляне независимо от това, че то може да е продължение на по-древна източна религиозна философия. Основното, първичното в това схващане обаче е избледнялото вярване за липсата на покой за душата, неестествено обезплътена, която излиза от земята като демон отмъстител. За това свидетелствуват представите за вампиризма у разни народи.

Къде са историческите корени на схващането, че умрелите от доброволна или ненавременна смърт, предизвикана от външни фактори, изобщо от неестествена смърт са опасни? Въпросът е труден, защото не може да се реши само умозрително. Засега можем да приемем разсъжденията на Д. Зеленин в неговото проучване на нередноумрелите покойници (т. нар. заложные покойники). Той смята, че отношението към насилствената тъй

или иначе (включително и самоубийството) смърт е оформено в условията на родовия строй, при който е създаден и култът към прадедите.

9. Към категорията на нередовните погребения имат отношение и преданията за така наричаните по нашите земи „жидовски гробове", „русалийски гробове", „спахийски гробове", „еленски гробища", „погански гробища", „джамаларски гробове"[21], каквито има и другаде на Балканския полуостров[22]. Всички те са самотни и са незачитани като гробове на лица, насилствено убити или взаимоизбили се, често пъти в моменти на нечестиви от църковно гледище обичаи, каквито са карнавалите.

10. Макар и косвено, връзка с нередовните погребения имат и известните *клетвени грамади* – т. нар. *грамади, проклетии, анатемии* у нас, които се образуват от натрупване на единични камъни в течение на времето върху чисто място, на което е пренесена клетва от свещеник (или друго лице) към известен или неизвестен обществен вредител. Същината на тия грамади е обществено-юридическа. Тя обаче има не само формална, но и семантическа връзка с обичаите и отношенията към нередовно умрелите лица. За илюстрация на тия проклетии може да служи прекрасно стихотворната творба на Иван Вазов „Грамада", отражение на предание за действителна случка[23].

[21] И р е ч е k, 1899, II, с. 773; И р е ч е k, 1899, I, с. 96. Такива са отбелязани в Бурел у Д р о н ч и л о в, 1923, с. 39 и др.; Ф и л и п о в и ħ, 1935, с. 511; П а р а ш к е в о в, 1907, с. 307.

[22] М а т и ħ–Б о ш к о в и ħ, 1962, с. 184; СМр, 1970, с. 98.

[23] Богат материал и литература за обичая „грамада" дават у нас С т о и л о в, 1910 и у румънците – B a n a t e a n u, 1962.

За първоначалните форми и у нас все пак говорят съобщените от А. Стоилов случаи: 1. За грамадата в Благоевградско, наричана „Турчин", която в старо време била издигната на мястото, където било захвърлено тялото на някакъв турчин вредител. 2. Гръцкият капитан Вангел, враг на българите в Македония през време на борбите им за свобода, бил убит на 16. V. 1904 г. при с. Айтос (К.) от българска чета за злодеянията му. След убийството му един четник хвърлил камък върху трупа му с думите „така отплаща народът" и примера последвали другарите му. След това обикновените хора при минаване хвърляли камък със същите думи и грамадата продължавала да расте (Стоилов, 1910, с. 396).

У гърците съществувал същият като у нас обичай за отмъщение на народа към властни тирани чрез грамада проклетия, наречен ἀνάθημα. На такава грамада народът хвърля камъни и след забрава на събитието и личността (Стоилов, 1910, с. 405).

А. Стоилов дава сведения за много могили проклетии в Сърбия и Черна гора. Например грамада била издигната в с. Басара (Пирд.) над умрял поп, по чиято вина населението блажило през Великите пости. Но Стоилов не стига до правилно и убедително обяснение за произхода на грамадите, тъй като изгражда своята статия върху безметодно съпоставяне на разнородни явления, каквито са, от една страна, грамадите на нередовно умрелите и надгробните могили – гробове на благородници, каквито класическите народи са оставили много не само по нашите земи.

ЗАКЛЮЧИТЕЛНИ ДУМИ

1. Голяма част от учените, които са изследвали погребалните обичаи като цяло или отчасти, било само на своята нация, било на повече народи, основателно са се убедили в *голямата им сложност*. Това се вижда и тук. Затова можем вече да твърдим, че *много от обредите в тази сложна система* са еднакви широко по света. При това в редки случаи може да става дума за влияния или заимствуване. И като се има предвид обикновената, елементарната мисловност, залегнала в тия общи обредности, неизбежно се налага изводът, че *те са по произход независими, датиращи от времето на родово-общинната формация, че са плод на естествената психика на първобитния човек, който еднакво отразява и обяснява заобикалящата го действителност, и после са се развили и консервирали в историческия живот на отделните народи.*

2. Ако може да се говори за исторически наслоявания и влияния у нас, на първо място най-изразително е значението на християнството. Излизайки от своите строго установени канони, църквата методично е установила като задължителни *известни практики и свое осмисляне* в системата на тия обичаи: църковно опело, надгробен кръст, някои схващания за задгробния живот, за естеството на душата и др. И въпреки това в цялостната структура на обичаите тия църковно-християнски елементи се губят между т. нар. дохристиянски, паганистически, езически и други, които са от такова естество, че не могат да бъдат контролирани от църковните блюстители[1]. В това отношение по-толерантна (или по-слаба да се бори с предхристиянското наследство) се е оказала православната църква в сравнение с римокатолическата[2], което личи и в много от разгледаните тук моменти. Въпреки това и у римокатолическите народи част от погребалните обичаи се преценяват като адаптация на християнски и езически вярвания (Gennep, 1924, с. 91). Това може да се отнесе за всички народи, независимо от вероизповеданието им (Schneeweis, 1931, с. 112).

3. И тъкмо тази сложност от архаични и исторически елементи по-късно в погребалните обичаи ги прави извънредно *ценни в историческо отношение* и особено за изучаването на първичната мисловност у народите, а и у нашия. Това важи, въпреки че преживелиците не идват до нас цялостно и ненакърнено, немодифицирани семантично и като практики, защото широкото им сравняване дава възможност те да бъдат почти реставрирани в историческия им процес, приблизително или доста точно. Преживелиците са претърпели изменения, ако не в основата си, то в церемониалния си вид и в структурата си, с оглед на историята и на социалните и икономическите условия на дадени общества. И тъй, и иначе, погледнато общо, може да се говори за процес на развитие от най-обикновеното за-

[1] Срв. за това B o g a t y r e v, 1929, с. 32, 33; Г е н ч е в, 1971, с. 112.

[2] Ш н е в а j с, 1929, с. 263; S c h n e e w e i s, 1931, с. 112, 113; F i s c h e r, 1921; B o g a t y r e v, 1939, с. 93.

равяне или изгаряне до фараонската пирамида, както казва Неуступни (Neustupný, 1946, 104–112) и както се вижда от изложеното дотук.

В развитието си идеите във връзка със смъртта на човека се видоизменят частично или напълно поради промяна на обществено-историческите условия, поради едни или други асоциации и често стигат до противоречия, забравят се, което води до изпразнени от съдържание обредни постъпки – изпълнявани само с чувство на някаква *необходимост*, казано образно, като някакъв скелет на неизвестен човешки живот, на който скелет по традиция се крепи обезсмислената вече обредна постройка[3].

4. Колкото и да са общочовешки дадени моменти в българските погребални обичаи, не можем да не ги приемем *преди всичко, по основи, за древнославянски*, щом се срещат до ново време у всички славяни. За такива Л. Нидерле смята за основателно следните: отварянето на прозорците, за да излезе душата, бдението над умрелия, изнасянето му тъй, че да не се докосне прагът, затварянето на жилището след изнасяне на мъртвеца, неоглеждането на живите назад при връщане от гроба, пробиването на мъртвеца с кол, за да не се вампиряса и др. – все постъпки, които целят да улеснят душата да се отстрани от дома и да ѝ се попречи да се върне пак при своите (Niederle, 1911, с. 298, 299).

Има друга категория общи елементи[4]. Те са типични апотропеи (отгонители) на душата: кадението с тамян, вдигането на шум по разни начини, изолирането за известно време на дрехите и постелките, в които е умрял болният, изливането на вода след покойника, забиването гвоздей на мястото, гдето е лежал, слагането сечиво или огън на това място и много други (Токарев, 1958, с. 85).

Погледнато по-общо, всички те са магични постъпки, каквито са впрочем и много други в семейните обичаи, гдето е необходимо да се предпази живият от конкретно или въображаемо зло.

Изучаването на българските погребални обичаи разкрива тяхната славянска основа. По-подробното им изследване и у другите славянски народи ще открие много още такива древнославянски, съответно общочовешки еднаквости.

5. Почти всички вярвания и практики, свързани с погребалните обичаи, *се основават на схващания и представи за душата*, за наличност на душа у живия човек и за нейното съществуване след физическата му смърт. Затова е трудно да се таксуват някои постъпки като „преанимистични“ според не твърде ясната и необоснована теория на някои учени (срв. например Naumann, 1921, с. 9, 25, 30).

С анимистично мислене обаче могат да се обяснят и се обясняват някои от обредностите и понятията за телопаленето, което у древните славяни е съществувало редом с трупозаравянето. За анимизъм говорят мерките за изолиране на мъртвеца от живите, за измамването и заблуждаването му (промяната на пътя при връщане от гробищата), събуждането на спящите по време на умиране на някой от домашните, мисълта за втора смърт на погребания, всички помени, двойствено-

[3] L e v i—B r ü h l, 1926, с. 359; T y l o r, 1876, с. 19, 20; срв. и M j a r t a n, 1953, с. 130.

[4] А р ц и х о в с к и й, 1946, с. 88; N i e d e r l e, 1911, с. 226.

то отношение на живите към покойника. Също такива са по основа вярванията за отношението на покойника към живите, които се очертават ясно в погребалните обичаи на всички народи.

6. За изясняване реалната основа на обичаите и тяхното първично осмисляне е важно да се има предвид, че *първобитният човек възприема егоцентрично нещата.* Той обръща внимание само на случаите, които имат непосредствено влияние и значение за собствения му живот, особено когато го заплашва зло. Инстинктът за самосъхранение го принуждава да търси причините на тези случаи, за да може да намери и начини да ги отстрани, да попречи на злото, което би настъпило. Неочаквана злополука или повторяемо бедствие с неясни причини първобитният човек приписва на зъл дух.

Голяма загадка за първобитните хора са двете бележити явления – *болестта и смъртта.* Разглеждайки многобройни случаи у народи, намиращи се на ранна степен на обществено-историческо развитие, Карстен установява, че за тях причините са два вида – магия и зли духове или души от покойници (по Ердељановић, 1938, с. 89).

Реални явления като отражението на човека във водата, сянката, дишането му, както и сънищата подпомагат формирането на идеята за духове, божества и други[5], както и на представите за душата и за смъртта, за материалност на душата на мъртвия, за образите на свръхестествени същества и за отношението на мъртъвците към живите.

Известни първобитни представи за „мана“

[5] F i s c h e r, 1921, с. 3; П о т е б н я, 1887, с. 62.

или „оренда“ на човека, сила или свойство, което може да преминава у други лица, обосновават у първобитно мислещия магическата функция на предмети, които са били в досег с мъртвеца (срв. Bogatyrev, 1926, с. 215 сл.).

7. Така се обяснява и страхът на мъртвеца, който у славянските и у други по-далечни народи е основание за огромна част от обредните постъпки. Повечето учени са убедени в това[6], а българските материали също го потвърждават.

8. Основата на някои обичаи може да се види и по-конкретно. Би могло например да се допусне заедно с Неуступни, че обичаят „разкопаване“ и погребването в една гробна яма (последователно) на повече покойници от едно и също семейство или род е праисторическа традиция, наследена и идваща от мегалитните погребения на Север (Neustupný, 1946, с. 294, 296).

9. В своето развитие обичаите се преосмислят. Например обичаят да се хвърлят камъни върху гроба на загиналия от неестествена смърт в хода на културното развитие се изоставя. Под влиянието на християнската идеология всички умрели стават в известна степен равни. Само идеята за грях донякъде поддържа този обичай. Преценката за неестествената смърт след християнството се трансформира в църковно-религиозна и социална преценка (за обществени врагове и вредители).

11. Подробното широко сравнително-аналитично изучаване на погребалните обичаи дава възможност да се направи извод за голямо методоло-

[6] Вж. и К у з е л я, 1913, с. 186; N a u m a n n, 1921, с. 8; L o o r i t s, 1932, с. 58.

гично и методично значение. Именно, че *първобитната мисловност в най-многото случаи разкрива своето начало, своето зараждане в определени (конкретни) асоциации за околната среда – природна, обществена, икономическа и др.* Може да се каже, че почти всички етапи на обичая от издъхването на човека до най-късните му помени се облягат значително на такава конкретно асоциативна мисловност. Неслучайно например представите за душата се свързват с дишането, с пàра, с хвърчащи същества. Много по-нататъшни обредни действия почиват на тия схващания за душата. Неслучайно често смъртта се свързва със спането и със сънуването, от което следват и вярванията за задгробното съжителство между душата и тялото. Няма значение, че всички тия представи и асоциации от днешно гледище са абсурдни, днес основателно се наричат суеверия, преживелици, отживелици и др. Всъщност те са основата на ясната, обоснованата логика на първобитно мислещия. Първичното свързване на явленията около смъртта и погребението с околната обстановка е очевидно и не позволява умозрителни обяснения, каквито някои теоретици са давали и продължават да дават на тия явления.

11. И все пак въпреки множеството универсални елементи в обичаите, свързани с погребението на мъртвите, преобладаването на едни елементи или едва набелязването на други, а след това и цялостната композиция на обичая у разните народи му придават и специфичен народностен облик. Това налага подробното изучаване на този облик, на тази специфика у всички народи.

СЪКРАЩЕНИЯ НА СЕЛИЩНИ ИМЕНА

Ак. – Паз.	– с. Аканджиево, Пазарджишко
Ал. – Сам.	– с. Алино, Самоковско
Бабад.	– Бабадашко
Бал. – Търн.	– с. Балванци, Великотърновско
Бел. – Търн.	– с. Белене, Великотърновско
Бл. – Пл.	– с. Белица, Пловдивско
Бел. – Тутр.	– с. Белица, Тутраканско
Белов. – Пл.	– с. Беловица, Пловдивско
Бел. – Пл.	– с. Белозем, Пловдивско
Белосл.	– Белослатинско
Бистр. – Берк.	– с. Бистрилица, Берковско
Бистр. – Кюст.	– с. Бистрица, Кюстендилско
Б.	– Битолско
Благоевгр.	– Благоевградско
Бл. – Разгр.	– с. Благоев, Разградско
Б. – Станк.	– с. Бобошево, Станедимитровско
Боз. – Станк.	– с. Бозовая, Станкедимитровско
Бор. – Ихт.	– с. Борика, Ихтиманско
Ботевгр.	– Ботевградско
Бр. – Кул.	– с. Бранковци, Кулско
Вак. – Ихт.	– с. Вакарел, Ихтиманско
Варв. – Паз.	– с. Варвара, Пазарджишко
Варн.	– Варненско
Вел. – Охр.	– с. Велестово, Охридско
Ветр. – Паз.	– с. Ветрен, Пазарджишко
Вид.	– Видин
В. – Кул.	– с. Водна, Кулско

Вълч. – Пл. – с. Вълчедръм, Плевенско
Г. – Габрово
Габр. – Габровско
Гайт. – Гоц. – с. Гайтаниново, Гоцеделчевско
Гин. – Соф. – с. Гинци, Софийско
Гн. – Соф. – с. Гниляне, Софийско
Гов. – Сам. – с. Говедарци, Самоковско
Гов. – Берк. – с. Говежда, Берковско
Г. – Ихт. – с. Голак, Ихтиманско
Г. Ок. – Сам. – с. Горни Окол, Самоковско
Гр. – Котл. – с. Градец, Котленско
Гюш. – Кюст. – с. Гюешево, Кюстендилско
Дар. – Кърдж. – с. Дарец, Кърджалийско
Дебр. – Толб. – с. Дебрен, Толбухинско
Дим. – Свил. – с. Димитриево, Свиленградско
Д. Лак. – Охр. – с. Долно Лакочери, Охридско
Д. Л. – Пан. – с. Долни Левски, Панагюрско
Досп. – Сам. – с. Доспей, Самоковско
Доф. – Фр. – Дофине, Франция
Драг. – Сам. – с. Драгушиново, Самоковско
Др. – Соф. – с. Дреново, Софийско
Др. – Толб. – с. Дропла, Толбухинско
Дюл. – Пан. – с. Дюлево, Панагюрско
Ел. – Еленско
Елх. – Елховско
Елш. – Пан. – с. Елшица, Панагюрско
Живк. – Ихт. – с. Живково, Ихтиманско
Ив. – Харм. – с. Иваново, Харманлийско
Изв. м. – Кул. – с. Извор махала, Кулско
Ихт. – Ихтиманско
Каз. – Казанлъшко
К. – Бург. – с. Кайрак, Бургаско
Кар. – Гюм. – с. Караагач, Гюмюрджинско
Кар. – Толб. – с. Карали, Толбухинско

Карн. – Карнобат
Коз. – Търн. – с. Козар, Великотърновско
Корт. – Новоз. – с. Кортен, Новозагорско
К. – Костурско
Кот. – Берк. – с. Котеновци, Берковско
Коч. – Станк. – с. Кочариново, Станкедимитровско
Красн. – Пл. – с. Красново, Пловдивско
Кр. – Пл. – с. Крушево, Пловдивско
К. – Соф. – с. Курило, Софийско
Кюст. – Кюстендилско
Лезг. – с. Лезгар, Малгарско (Изт. Тракия)
Либ. – Гоц. – с. Либяхово, Гоцеделчевско
Лов. – Ловешко
Л. – Ломско
Луж. – Лужица (Изт. Германия)
М. ц. – Сам. – с. Мала църква, Самоковско
М. Търн. – Малко Търново
Малкот. – Малкотърновско
Мар. – Сам. – с. Марица, Самоковско
М. кл. – Паз. – с. Момина клисура, Пазарджишко
Момч. – См. – с. Момчиловци, Смолянско
Ник. – Никополско
Новогр. – с. Новоградец, Новопазарско
Новоз. – Новозагорско
Об. – Пан. – с. Оборище, Панагюрско
Огн. – Гоц. – с. Огняново, Гоцеделчевско
Озр. – Бр. – с. Озрановци, Брезнишко
Ом. – Новоз. – с. Омарчево, Новозагорско
Охр. – Охрид
Павл. – Кум. – с. Павлишенци, Кумановско
Паз. – Пазарджишко
Пан. – Панагюрище
Панаг. – Панагюрско
Пап. – Папазлии

Петр. – Пирд. – с. Петрич, Пирдопско
Пирд. – Пирдопско
Пл. – Пловдивско
Подв. – Карн. – с. Подвес, Карнобатско
Поибр. – Пан. – с. Поибрене, Панагюрско
П. – Пан. – с. Попинци, Панагюрско
П. – Сам. – с. Поповяне, Самоковско
П. – Елх. – с. Попско, Елховско
Пр. – Прилеп
Прод. – Сам. – с. Продановци, Самоковско
Раб. – Белогр. – с. Рабиша, Белоградчишко
Рабр. – Кул. – с. Раброво, Кулско
Рад. – Горноор. – с. Раданово, Горнооряховско
Рад. – Сам. – с. Радуил, Самоковско
Разл. – Разложко
Рай. – Сам. – с. Райово, Самоковско
Ръж. – махала Ръжана, Вакарел
Самов. – Търн. – с. Самоводене, Великотърновско
Сам. – Самоковско
Сам. – Петр. – с. Самуилово, Петричко
Своб. – Пан. – с. Свобода, Панагюрско
Семк. – махала Семковци, с. Вакарел, Ихтиманско
Сестр. – Паз. – с. Сестримо, Пазарджишко
Ск. – Скопско
Сл. – Лов. – с. Слатина, Ловешко
Сл. – Соф. – с. Слатина, Софийско
См. – Пан. – с. Смилец, Панагюрско
См. – Смолянско
Сок. – См. – с. Соколовци, Смолянско
Соф. – Софийско
С. – София
Станк. – Станкедимитровско
Стар. – Кул. – с. Старопатица, Кулско

Стр. – гр. Стралджа
Стр. – Св. – с. Страхилово, Свищовско
Стр. – Пан. – с. Стрелча, Панагюрско
Тепл. – Гоц. – с. Теплен, Гоцеделчевско
Т. – Тетевен
Тет. – Тетовско
Топол. – Вид. – с. Тополовци, Видинско
Топ. – Кул. – с. Тополовци, Кулско
Тр. – Троян
Тулч. – Тулчанско
Търн. – Великотърновско
Уг. – Угърчин, Ловешко
Фак. – с. Факия, Бургаско
Хаск. – Хасковско
Хл. – Лов. – с. Хлевене, Ловешко
Ц. Ас. – Пан. – с. Цар Асеново, Панагюрско
Ч. – Кул. – с. Чичил, Кулско
Чур. – Елинп. – с. Чурек, Елинпелинско
Ярл. – Сам. – Ярлово, Самоковско

СЪКРАЩЕНИЯ НА ИЗТОЧНИЦИ

БЕР – Български етимологичен речник
БИБ – Българска историческа библиотека
БН – Български народ
БНТв – Българско народно творчество, 12 тома
БПр – Български преглед
БСб – Българска сбирка
Гл. ЕМБ – Гласник Етнографског музеја у Београду
Гл. ЗМБХ – Гласник Земальског музеја Босне и Херцеговине у Сарајеву
Гл. СНД – Гласник Скопског научног друштва
ГСУ – Годишник на Софийския университет „Кл. Охридски"
Добруджа – Добруджа. Етнографски фолклорни и езикови проучвания. С., 1974
Етногенезис – Етногенезис и културно наследство на българския народ. С., 1971
Етн. – Етнологија (Скопје)
Зб. ЕМБ – Зборник Етнографског музеја у Београду
ИАИ – Известия на Археологическия институт
ИБАИ – Известия на Българския археологически институт
ИБИД – Известия на Българското историческо дружество
ИВАД – Известия на Варненското археологическо дружество
ИЕИМ – Известия на Етнографския институт и музей

ИИМ – Известия на Института за музикознание
ИНЕМ – Известия на Народния етнографски музей в София
ИССФ – Известия на Семинара за славянска филология при Софийския университет „Кл. Охридски"
КалОб. – Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы (М.)
М. пр. – Македонски преглед
НБОРБ – Народностна и битова общност на родопските българи. С., 1969
ННЖ – Наш народни живот (Београд)
ПСп – Периодическо списание
РН – Родопски напредък
Сб.БАН – Сборник на Българската академия на науките
Сб. КНЕ – Сборник „Комплексна научна експедиция"
СбНУ – Сборник за народни умотворения, наука и книжнина (Сборник за народни умотворения и народопис)
СЕЗб – Српски етнографски зборник (Београд)
СЭ – Советская этнография (Москва)
СМР – Кулишић, Ш., П. Ж. Петровић, Н. Пантелић. Српски митолошки речник. Београд, 1970
ЮПр – Юридически преглед
ČL – Česky lid (Praha)
ZbNŽO – Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena (Zagreb)

ЛИТЕРАТУРА

Ангелов, 1936 = А н г е л о в, Б. Българската народна балада. – ИНЕМ, 12, 1936, 1-31.

Ангелов, Вакарелски, 1936 = А н г е л о в, Б., Хр. В а к а р е л с к и. Сенки из невиделица, С., 1936.

Ангелов, 1947 = А н г е л о в, Г. Погребални обичаи. – БН, 1947, кн. 1, с. 32.

Ангелов, 1895 = А н г е л о в, Г. В. Тълкувания на природни явления и пр. от Битолско. – СбНУ, 12, 1895, 123–130.

Ангелов, 1895, II = Ангелов, Г. В. Баяния, врачувания и лекувания от Битолско. – СбНУ, 12, 1895, 153–157.

Ангелов, 1933 = А н г е л о в, Н. Паметни бележки от Родопите до Солун. – Родопски преглед, IV, 1933, 115–118.

Ангелова, 1931 = А н г е л о в а, М. Хърцоите в Разград и Разградско и техният говор. – ИССФ, 7, 1931, 120–180.

Ангелова, 1948 = А н г е л о в а, Р. Село Радуил, Самоковско. Народопис и говор. – ИССФ, 8-9, 1948, 131–410.

Анисимов, 1950 = А н и с и м о в, А. Ф. Семейные „ранители“ у эвенков и проблема генезиса культа предков. – СЭ, 1950, кн. 3, 28–43.

Антонов, 1909 = А н т о н о в, Г. Изваждане костите на умрелите... Пробождане мъртвеца... – ИВАД, 2, 1909, 73–74.

Анучин, 1890 = А н у ч и н, Д. В. Сани, ладья и кони как принадлежности похоронного обряда. – В: Труды Московского археологического общества. Т. 14, М., 1890.

Апостолов, 1894 = А п о с т о л о в. Д. П. Песни из челядния живот от Криворечна Паланка. – СбНУ, 11, 1894, 17–18.

Арнаудов, 1905 = А р н а у д о в, М. Българските народни приказки (Опит за класификация). – Сб. НУ, 21, 1905.

Арнаудов, 1910 = А р н а у д о в, М. Едно сказание за възобновяването на българското царство. – ПСп., 71, 1910, 106–236.

Арнаудов, 1913 = А р н а у д о в, М. Фолклор от Еленско. – СбНУ, 27, 1913.

Арнаудов, 1920 = А р н а у д о в, М. Кукери и русалии. Студии върху българските обреди и легенди. Ч. 3. – СбНУ, 34, 1920.

Арнаудов, 1920, II = А р н а у д о в, М. Вградена невеста. – СбНУ, 34, 1920.

Арнаудов, 1924 = А р н а у д о в, М. Студии върху българските обреди и легенди. Ч. 1, 2. С., 1924.

Арнаудов, 1930 = А р н а у д о в, М. Фолклорни приноси от Родопско. – СбНУ, 38, 1930.

Арнаудов, 1934 = А р н а у д о в, М. Очерци по българския фолклор. С., 1934.

Арнаудов, 1961 = А р н а у д о в, М. Митически песни. – В: БНТв. Т. 89. С., 1961.

Арциховский, 1946 = А р ц и х о в с к и й, А. В. Культурное единство славян в средние века. – СЭ, 1946, кн. 1, 84–90.

Атанасов, 1937 = А т а н а с о в, В. Един варварски обичай, който случайността изнесе на показ. – Мир, 23 окт. 1937.

Афанасьев, 1865–1869 = А ф а н а с ь е в, А. Н. Поэтические воззрения славян на природу. Т. 1–3. М., 1865–1869.

Аянов, 1939 = А я н о в, Г. Малко Търново и неговата покрайнина. Антропогеографско и историческо проучване. Бургас, 1939.

Баласчев, 1929 = Б а л а с ч е в, Г. Българите през последните десет години на десетия век. Ч. I. С., 1929.

Баласчев, 1934 = Б а л а с ч е в, Г. Научната дейност на проф. академик Л. Милетич. С., 1934.

Балашша, 1949 = Б а л а ш ш а, Ив. О венгерских кладбищах. – Folia ethnographica (Budapest), 1949, кн. 2–3, 103–126.

Барjaктаровић, 1960 = Б а р j а к т а р о в и ћ, М. Празен гроб. – В: Зборник филозофског факултета, Београд, 1960, 355–367.

Барjaктаровић, 1960, II = Б а р j а к т а р о в и ћ, М. Петрово село... – Гл. ЕМБ, 22–23, 1960.

Барjaктаровић, 1961 = Б а р j а к т а р о в и ћ, М. Пероj и његови становници. – Гласник Етнографског Музеja (Цетиње), 1, 1961.

Барсов, 1887–1889 = Б а р с о в, Е. В. Слово о полку Игореве как художественны памятник Киевской дружинной Руси. Т. 1 – 3. М., 1887–1889 (Т. 1. Похоронные причеты).

Басанович, 1891 = Б а с а н о в и ч, Й. Материали за санитарната етнография на България. – СбНУ, 1, 1891, 3–186.

Белон, 1953 = Б е л о н, П. Наблюдения на множество редки и забележителни неща, видени в Гърция, Азия, Юдея, Египет, Арабия и други чужди страни. С., 1953.

Бешевлиев, 1929 = Б е ш е в л и е в, В. Гръцки и латински извори за вярата на първобългарите. – ИНЕМ, 8-9, 1929, 149–192.

Бешлагић, 1956 = Б е ш л а г и ћ, Ш. Риjeтка врста надгробних споменика у Кумановском краjу. – Гл. ЕМБ, 19, 1956, 257–271.

Бешовишки, 1947 = Б е ш о в и ш к и, Д. Д. Материал за българския речник от Враца и околността му. – СбНУ, 14, 1897, 189–205.

Блаватский, 1947 = Б л а в а т с к и й, В. Д. Искусство Северного Причерноморья. Античная эпоха. М., 1947.

Блъсков, 1883 = Б л ъ с к о в, Ил. Р. Съвременни книжки за прочитане. Перуника. Варна, 1883.

Блъсков, 1883, II = Блъсков, Ил. Р. Съвременни книжки за прочитане. Момина сълза. Пловдив, 1883.

Блъсков, 1901 = Б л ъ с к о в, Р. Ил. Автобиография. – СбНУ, 18, 1901, 545–604.

Божков, 1891 = Б о ж к о в, С. Д. Приказки за зли духове и др. от Демирхисарско. – СбНУ, 4, 1891, 110–114.

Бошковић–Матић, 1962 = М а т и ћ–Б о ш к о в и ћ, М. Народни обичаjи. – Гл. ЕМБ, 25, 1962, 135–210.

Бояджиева, 1931 = Б о я д ж и е в а, Й. Кюстендилските полчани и техният говор. – ИССФ, 7, 1931, 181–329.

Боянов, 1890 = Б о я н о в, С. Ив. Песни из челядния живот из Разложко. – СбНУ, 3, 1890, 61–64.

Бушетић, 1902 = Б у ш е т и ћ, Т. М. Српске народне песме и игре с мелодиjама из Левча. – В: СЕЗб. Т. 3(3). Београд, 1902, 24–29.

Вакарелски, 1935 = В а к а р е л с к и, Хр. Бит на тракийските и малоазийските българи. С., 1935.

Вакарелски, 1936 = В а к а р е л с к и, Хр. За самовилите – орисници. – ИНЕМ, 12, 1936, с. 32.

Вакарелски, 1936, II = Вакарелски. Хр. Из културата на чокманските овчари. – Родопа, 1936, кн. 1, 2–4.

Вакарелски, 1939 = В а к а р е л с к и, Хр. Понятия и представи за смъртта и душата. Сравнително фолклорно изучаване. С., 1939.

Вакарелски, 1943 = В а к а р е л с к и, Хр. Гробища и надгробни знаци. – Нашенец, 21 авг. 1943.

Вакарелски, 1948 = В а к а р е л с к и, Хр. Смъртта като фактор. Фолклорен анализ. – Годишник на българския библиографски институт, 1, 1948, 97–105.

Вакарелски, 1956 = В а к а р е л с к и, Хр. Принос към проучване традиционния бит и традиционната култура на Панагюрско. – В: Панагюрище и Панагюрско. Т. 2. С., 1956, 67–145.

Вакарелски, 1974 = В а к а р е л с к и, Хр. Етнография на България. С., 1974.

Вакарелски и Цветанова, 1970 = В а к а р е л с к и, Хр., П. Ц в е т а н о в а. Народното песенно творчество от Ловешки окръг. С., 1970.

Василев, 1957 = В а с и л е в, Ас. Изобразителни изкуства в Странджанския край. – В: Сб. КНЕ. С., 1957, 257–307.

Василев, 1958 = В а с и л е в, Ас. За изобразителните изкуства в Северозападна България. – В: Сб. КНЕ. С., 1958, 173–257.

Василев, 1961 = В а с и л е в, Ас. Художествени паметници и майстори-образописци из някои селища на Кюстендилско, Трънско и Брезнишко. – В: Сб. КНЕ, С, 1961.

Василева, 1974 = В а с и л е в а, М. Календарни празници и обичаи. – В: Добруджа. С., 1974, 301–344.

Ватев, 1905 = В а т е в, Ст. Материали по народната медицина. – СбНУ, 21, 1905, 1–29.

Велева, 1963 = В е л е в а, М. Българската двупрестилчена носия. С., 1963.

Велецкая, 1969 = В е л е ц к а я, Н. Языческие представления о загробной жизни и рудименты их в славянской народной традиции. – Македонски фолклор (Скопје), 1969, кн. 3–4, 317–326.

Велић, 1902 = В е л и ћ, М. М. Дебар и његова околина. Братство (Београд), 1889, кн. 8.

Велић, 1902, II = В е л и ћ, М. М. Српске народне умотворине, обичаји и веровања из Дебра и околини. – Брасmво (Београд), 1902, кн. 9–10, 437–439.

Велков, 1932 = В е л к о в, Ив. Могилни гробни находки при Дуванлии. – ИАИ, 6, 1932, 1–34.

Велков, 1939 = В е л к о в, Ив. Могилни гробни находки от Брезово. – ИБАИ, 12, 1939, кн. 2, 259–280.

Веснић, 1894 = Веснић, М. Празноверице и злочини. – Годишњица Н. Чупића, 14, 1894, 149–151.

Вешовић, 1935 = В е ш о в и ћ, Р. и J. В. Племе Васојевићи. Сарајево, 1935.

Вирчев, 1894 = В и р ч е в, Я. Приказка „Булката на вампира" от Дупнишка Джумая. – СбНУ, 10, 1894, 141–143.

Влайков, 1967 = В л а й к о в, Т. Г. Разкази и повести. С., 1967.

Влаховић, 1935 = В л а х о в и ћ, Вл. Неколико народних обичаја. – Гл. ЕМБ, 10, 1935, с. 213.

Влаховић, 1938 = В л а х о в и ћ, М. О гробљима и надгробним споменицима у источним крајевима Уугославије. – В: Comptes rendus du IV[e] Congrès des gèographes et ethnographes slaves. S., 1938, 269–278.

Влаховић, 1939 = В л а х о в и ћ, М. Неки погребни обичаји у Ибарском Колашину. – Брасmво (Београд), 1939, 103–106.

Влаховић и Милосављевић, 1956 = В л а х о в и ћ, М., П. М и л о с а в љ е в и ћ. Сельские надгробные памятники в Сербии. Белград, 1956.

Влаховић, 1962 = В л а х о в и ћ, П. Неке етничко-антрополошке карактеристике села Црне Горе на Дурмитору. – Гласник Етнографског музеја (Цетиње), 2, 1962, 162–164.

Влаховић, 1970 = В л а х о в и ћ, П. Неки новији облици наших тужбалица. – Народно стваралаштво (фолклор) (Београд), 1970, кн. 35–36, 105–111.

Вовк, 1889 = В о в к, Т. Материалы до украинско-русской этнографии. Т. 1. Киев, 1889.

Волен, 1973 = В о л е н, Ил. Разкази и повести. С., 1973.

Воронин, 1948 = В о р о н и н, Н. Н. Средства и пути сообщения. – В: Сб. История культуры древней Руси. Домонгольский период. М. – Л., 1948, 280–314.

Вранска, 1940 = В р а н с к а, Цв. Апокрифите за Богородица и българската народна песен. С., 1940.

Вујадиновић, 1953 = В у ј а д и н о в и ћ, Ст. Етнографска грађа из Пека и Звижда. – В: Зб. ЕМБ. Београд, 1953, 261–265.

Вукановић, 1956 = В у к а н о в и ћ, Т. Ношња балканских славян у средњем веку. – Гласник Музеја Косове и Метохије (Приштина), 1, 1956.

Вълчев, 1893 = В ъ л ч е в, Д. Клетви и благословии от Дупничко. – СбНУ, 9, 1893, 198–203.

Вълчинов, 1895 = В ъ л ч и н о в, В. Л. Тълкувания на природни явления, народни вярвания и пр. от Софийско. – СбНУ, 12, 1895, 133–135.

Вълчинов, 1900 = В ъ л ч и н о в, В. Л. Песни из обществения живот от Софийско. – СбНУ, 16–17, 1900, 117–128.

Вълчинов и В. Л., 1892 = В ъ л ч и н о в, Цв. и В. Л. Баяния, врачувания и лекувания от Софийско. – СбНУ, 8, 1892, 153–156.

Върбански, 1910 = В ъ р б а н с к и, А. Песните на бердянските българи. Ногайск, 1910.

Генчев, 1968 = Г е н ч е в, Ст. Към проучванията на различията между обичаите при погребение от двете страни на ятовата говорна граница в Северна България. – ИЕИМ, 11, 1968, 169–200.

Генчев, 1971 = Г е н ч е в, Ст. Етнографско единство и регионални различия в обичаите при погребение у българите. – В: Етногенезис и културно наследство у българския народ. С., 1971, 111–114.

Генчев, 1972 = Г е н ч е в, Ст. Оплакването в четири села от Смолянско. – ИЕИМ, 14, 1972, 261–278.

Генчев, 1974 = Г е н ч е в, Ст. Семейни обичаи и обреди. – В: Добруджа. С., 1974, 265–300.

Георгиев и Ангелов, 1957 = Г е о р г и е в, Г., А. А н г е л о в. Разкопки на селищната могила до Русе през 1950–1953 г. – ИАИ, 21, 1957, 41–127.

Георгиев, 1894 = Г е о р г и е в, Ив. Г. Народни обичаи из Северна България. – СбНУ, 10, 1894, 208–210.

Георгиев, 1961 = Г е о р г и е в, М. Съчинения. Т. 1, 2. С., 1961.

Георгиева, 1950 = Г е о р г и е в а, Ст. Неиздаден ръкопис от 1950 г.

Георгиева, 1955 = Г е о р г и е в а, С. Разкопки на могили XXXIII–XXXIV в Плиска. – ИАИ, 20, 1955, 11–41.

Гергев, 1882 = Г е р г е в, Г. Обичаи и вярвания из Пирдоп. – ПСп., 39, 1882, 472–473.

Герданова и Велева, 1947 = Г е р д а н о в а, Н., Г. В е л е в а. Погребални обичаи. – БН, 1947, кн. 1, 31–32.

Геров, 1895, 1897, 1899, 1901, 1904 = Геров, Н. Речник на Блъгарскый язик. Ч. 1 (А-Д), ч. 2 (Е-К), ч. 3 (Л-О), ч. 4 (П), ч. 5 (Р-Я). Пловдив, 1895, 1897, 1899, 1901, 1904.

Гинчев, 1890 = Гинчев, Ц. Приказки за вампири и мъртвешка ръка от Търновско. – СбНУ, 2, 1890, 189–191.

Гинчев, 1892 = Гинчев, Ц. Баяния, врачувания и лекувания от Търновско. – СбНУ, 8, 1892, 144–153.

Гинчев и Славейков, 1890 = Гинчев, Ц., П. Р. Славейков. Тълкувания на природни явления, народни вярвания и пр. от Търновско и други места. – СбНУ, 2, 1890, 161–166.

Гнатюк, 1912 = Гнатюк, В. Похоронні звичаи и обряды. – В: Этнографичный збірник XXXI–XXXII. Кіів, 1912.

Гордлевский, 1910 = Гордлевский, Вл. Османские поверия. – Этнографическое обозрение (М.), 1910.

Григорова, 1938 = Григорова, Р. Почитта към умрелите и грижите на гърците към тях (По Erwin Rohde). – Прометей, 1938, кн. 2, 11–15.

Гроздова, 1973 = Гроздова, И. Н. Народы Британских островов. – В: Кал. Об. М., 1973, 80–102.

Гроздова, 1973, II = Гроздова, И. Н. Венгры. – В: Кал. Об. М., 1973, 191–203.

Грушевська, 1924 = Грушевська, К. З примітивноі культуры. Розвідкиі доповіді. КіiВ, 1924.

Гунчев, 1933 = Гунчев, Г. Вакарел. Антропогеографски проучвания. С., 1933.

Гъбьов, 1926 = Гъбьов, П. К. Вярвания от гр. Видин и др. – СбНУ, 36, 1926, 153–160.

Гълъбов, 1957 = Гълъбов, Ив. Археологически материали и наблюдения в Странджа. – В: Сб. КНЕ. С., 1957, 61–72.

Гяуров, 1900 = Гяуров, А. Д. Разни вярвания, прокобявания и др. – СбНУ, 16-17, 1900, 225–226.

Дабева, 1934 = Дабева, М. Е. Български народни клетви. С., 1934.

Даль, 1886 = Даль, Вл. Толковый словарь живого великорусского языка. Т. 3. Анастатично издание, М., 1956.

Данилов, 1909 = Данилов, В. Красный траур в малорусских погребальних обрядах. – Живая старина, 1909, № 4.

Данов, 1968 = Данов, Хр. М. Тракия. Изследвания върху историята на българските земи – Северна Добруджа, Източна и Егейска Тракия от края на IX до края на III в. пр. н. е. С., 1968.

Даскалов, 1925 = Даскалов, Б. История на тревненската черква „Св. Архангел". Търново, 1925.

Даскалов, 1891 = Даскалов, Хр. Н. Тълкувания на природни явления и пр. от Трявна. – СбНУ, 6, 1891, 91–93.

Даскалов, 1892 = Даскалов, Хр. Н. Тълкувания на природни явления, народни вярвания и пр. от Трявна. – СбНУ, 7, 1892, 140–141.

Державин, 1914 = Державин, Н. С. Болгарския колонии в Южной Росии. – Сб. НУ, 29, 1914.

Детев, 1960 = Детев, П. Неиздаден ръкопис от 1960 г.

Дечева, 1931 = Дечева, Л. Етнографски материали от село Смядово, Преславско. – ИССФ, 7, 1931, 403–457.

Дечов, 1903 = Дечов, В. Среднородопското овчарство. – СбНУ, 19, 1903.

Дечов, 1904 = Дечов, В. Надписи на помашките надгробни камъни. – РН, II, 1904, с. 87.

Дечов, 1905 = Д е ч о в, В. Среднородопски овчари и кехаи. – РН, III, 1905, 127–147.

Ђорђевић, 1926 = Ђ о р ђ е в и ћ, Т. Р. Двоструко сахрањивање. – Гл. СНД, 2, 1926, с. 530.

Ђорђевић, 1930 = Ђ о р ђ е в и ћ, Т. Р. Шишање коња у жалости. – Гл. СНД, 7–8, 1930, 410–411.

Ђорђевић, 1930, II = Ђ о р ђ е в и ћ, Т. Р. Сватовска гробља. – ННЖ, II, 1930, 106–116.

Ђорђевић, 1932 = Ђ о р ђ е в и ћ, Т. Р. Самртни обичаји у Турака. – ННЖ, V, 1932, 80–97.

Ђорђевић, 1932, II = Ђ о р ђ е в и ћ, Т. Р. Неколике напомене о избацивању грешника из земље и воде. – ННЖ, V, 1932, 98–107.

Ђорђевић, 1932, III = Ђ о р ђ е в и ћ, Т. Р. Од суђења се не може утећи. – ННЖ, VI, 1932, 80–83.

Ђорђевић, 1933 = Ђ о р ђ е в и ћ, Т. Р. Обичаји у Цигана... – ННЖ, VII, 1933, 68–110.

Ђорђевић, 1937–1941 = Ђ о р ђ е в и ћ, Т. Р. Неколико самртних обичаја у јужних Словена. – Годишњица Н. Чупића (Београд), 46–50, 1937–1941.

Динеков и Стойкова, 1963 = Д и н е к о в, П., Ст. С т о й к о в а. Битови приказки и анекдоти. – В: БНТв. Т. 10. С., 1963.

Динеков, 1972 = Д и н е к о в, П. Български фолклор. Ч. 1. С., 2. изд., 1972.

Дойчев, 1891 = Д о й ч е в, В. Предания за лица и места от Воден. – СбНУ, 6, 1891, 138–139.

Драгоманов, 1890 = Д р а г о м а н о в, М. Славянските сказания за рождението на Константин Велики. – СбНУ, 2, 1890, 132–134.

Драгоманов, 1892 = Д р а г о м а н о в, М. Забележки върху славянските религиозни и етически легенди. – СбНУ, 7, 1892, 245–310; 8, 1892, 257–314.

Дробњаковић, 1960 = Д р о б њ а к о в и ћ, Б. Етнологија народа Југославије. Први део. Београд, 1960.

Дрончилов, 1923 = Д р о н ч и л о в, К р. Бурел. Антропогеографски изучвания. С., 1923.

Дуйчев, 1947 = Д у й ч е в, Ив. Рилският светец и неговата обител. С., 1947.

Дунев, 1938 = Д у н е в, Д. Български легенди, сказания, обряди и пословици за пчелата. С., 1938.

Дюлгеров, 1890 = Д ю л г е р о в, В. П. Приказки за челядния и обществен живот. – СбНУ, 3, 1890, 185–188.

Евтимий, 1942 = Е в т и м и й, архим. Нехристиянски елементи при погребенията в нашите градове. – ГСУ. Богосл. фак., 19, 1942, 1–20.

Енчев, 1918 = Е н ч е в–В и д ю, Ив. Стари и нови паметници в Добруджа. С., 1918.

Ердељановић, 1938 = Е р д е љ а н о в и ћ, У. О почецима вере и другим етнолошким проблемима. Српска краљевска академија. Посебна издања. Кн. 124. Београд, 1938.

Ердељановић, 1951 = Е р д е љ а н о в и ћ, У. Етнолошка грађа о шумадинцима. Београд, 1951.

Ецов, 1895 = Е ц о в, Т. Г. Тълкувания на природни явления и разни народни вярвания и пр. от Велес. – СбНУ, 12, 1895, 130–133.

Ецов, 1896 = Е ц о в, Т. Г. Разни вярвания и представи от Велес. – СбНУ, 13, 1896, 171–176.

Ецов, 1897 = Е ц о в, Т. Г. Клетви и благословии от Велес. – СбНУ, 14, 1897, 159–176.

Ецов, 1897, II = Е ц о в, Т. Г. Тълкувания на природни явления, народни вярвания и пр. от Велес. – СбНУ, 14, 1897, 99–101.

Ецов, 1900 = Е ц о в, Т. Г. Приказка за вампир от Велес. – СбНУ, 16–17, 1900, с. 278.

Захариев, 1957 = З а х а р и е в, В. Бележки върху народните изобразителни изкуства в Странджанско. – В: Сб. КНЕ, С., 1957, 309–337.

Захариев, 1918 = З а х а р и е в, Й. Кюстендилско Крайще. – СбНУ, 32, 1918.

Захариев, 1935 = З а х а р и е в, Й. Каменица. – СбНУ, 40, 1935.

Захариев, 1949 = З а х а р и е в, Й. Пиянец – земя и население. – СбНУ, 45, 1949.

Збруева, 1937 = З б р у е в а, А. В. Луговский могильник. – В: Труды Института этнографии. Т. 2. М., 1937.

Збруева, 1947 = З б р у е в а, А. В. Идеология населения Прикамья. – В: Труды Института этнографии. Новая серия. Т. 1. М., 1947, 25–54.

Зеленин, 1909 = З е л е н и н, Д. К. Народный обичай „греть покойников". – В: Сборник Харьковского историко-филологического общества. Т. 18. Харьков, 1909, 1–16.

Зеленин, 1914–1916 = З е л е н и н, Д. К. Описание рукописей Ученого архива Императорского русского географического общества. Петроград, вып. I, 1914; вып. II, 1915; вып. III, 1916.

Зеленин, 1914, II = З е л е н и н, Д. К. Великорусские сказки Пермской губернии. Петроград, 1914.

Зеленин, 1916, II = З е л е н и н, Д. К. Очерки по русской мифологии. Вып. I. – В: Умершие неестественною смертью и русалки. Петроград, 1916.

Зеленин, 1917 = З е л е н и н, Д. К. Древнерусский языческий культ „заложных" покойников. – Известия Академии наук, Петроград, 1917, 399–415.

Зеленин, 1929 = З е л е н и н, Д. К. Табу слов у народов Восточной Европы и Северной Азии. – В: Сб. Музея антропологии и этнографии. Т. 8. Л., 1929, 1–151.

Зеленин, 1930 = З е л е н и н, Д. К. Табу слов у народов Восточной Европы и Северной Азии. Т. 2. Запреты в домашней жизни. – В: Сб. Музея антропологии и этнографии. Т. 9. Л., 1930, 1–166.

Зеленин, 1935 = З е л е н и н, Д. К. Обичай „добровольной смерти" у примитивных народов. – В: Сб. Богораза Тана. М. – Л., 1935, 47–78.

Зеленин, 1937 = З е л е н и н, Д. К. Тотемы-деревья в сказаниях и обрядах народов. М., 1937.

Зечевић, 1964 = З е ч е в и ћ, Сл. Игре нашег посмртного ритуала. Рад IX-ог Конгреса Савеза фолклориста Југославије у Новом Виндољском. Загреб, 1964, 375–383.

Златаров, 1893 = З л а т а р о в, С. П. Песни из челядния живот от Асеновградско. – СбНУ, 9, 1893, 53–57.

Златков, 1929 = З л а т к о в, Б. Народни обичаи от Кюстендилско. – ИНЕМ, 8–9, 1929, 226–227.

Зуев, 1947 = З у е в, В. Ф. Материалы по этнографии Сибири XVIII века (1771–1772). М., 1947.

Иванов, 1970 = Иванов, Й. Български старини из Македония. Фототипно издание. С., 1970.

Иванова, 1973 = И в а н о в а, Ю. В. Албанци. – В: Кал. Об., М., 1973, 299–307.

Иванова, 1973, II = И в а н о в а, Ю. В. Греки. – В: Кал. Об., М., 1973, 308–329.

Илиев, 1889 = И л и е в, Ат. Т. Сборник от български народни умотворения. С., 1889.

Илиев, 1890 = И л и е в, Вл. Песни из обществения живот от Троян. – СбНУ, 4, 1890, 56–58.

Иречек, 1883–1884 = И р е ч е k, К. Стари пътешествия по България от 15–16 столетие. – ПСп, 4, 1883, 65-109; 6, 1883, 1–44; 7, 1884, 96–127.

Иречек, 1884, II = И р е ч е k, К. Пътни бележки за Средна гора и Родопските планини. – ПСп. II, 1884, 1–33.

Иречек, 1889 = И р е ч е k, К. Княжество България. Ч. 1, 2. Пловдив, 1889.

Иречек, 1930 = И р е ч е k, К. Български дневник: 30 октомври 1879–26 октомври 1884 г. Т. 1. С., 1930.

Иширков, 1906 = И ш и р k о в, Ан. Нашите гробища. – БСб, XIII, 1906, 105–107.

Йовков, 1956 = Йовков, Й. Съчинения. Т. 4. С., 1956.

Кагаров, 1918 = К а г а р о в, Е. Древнегреческие таблички с проклятиями. Харьков, 1918.

Кагаров, 1928 = К а г а р о в, Е. Форма на елементи народньой обрядовости. – Первисне громадянство (Kiiв), I, 1928, 1–39.

Кагаров, 1929 = К а г а р о в, Е. Состав и происхождение свадебной обрядности. – В: Сб. Музея антропологии и этнографии. Т. 8. Л., 1929.

Кагаров, 1936 = К а г а р о в, Е. Современная румынская этнография. – СЭ, 1936, kн. 2, 136–140.

Каниц, 1882 = К а н и ц, Ф. Етнографически очерk на българите. Глава на kнигата „Дунавска България". – Наука (Пловдив), 1882, 45–62, 158–166, 257–285.

Каниц, 1932 = К а н и ц, Ф. Дунавска България и Балканът. Т. 1. Преведе д-р Т. Иванов. С., 1932.

Каравелов, 1860 = К а р а в е л о в, Л. Памятниkи народнаго быта болгар. Ч. 1. М., 1860.

Каравелов, 1956 = К а р а в е л о в, Л. Крива ли е съдбата. – В: Съчинения, Т. 1. С., 1956.

Караџић, 1898 = К а р а џ и ћ, Вук Ст. Српсkи рјечниk истумачен њемачkијем и латинсkијем ријечима. Треће (Државно) издање, исправено и умножено. Београд, 1898.

Карайовов, 1903 = К а р а й о в о в, Т. Материали за изучаване на Одринския вилает. – СбНУ, 19, 1903.

Караоланова, 1903 = К а р а о л а н о в а, Ф. Г. Народни вярвания от гр. Станимака. – РН, I. 1903, 22–229.

Карапетров, 1893 = К а р а п е т р о в, П. П. Материали за описание на града Панагюрище и околните му села. Средец, 1893.

Карчев, 1941 = К а р ч е в, Ст. Г. Народни песни от село Славовица, Пазарджишко. – БН, 1941, № 1, 66–74.

Кацаров, 1913 = К а ц а р о в, Г. И. Битът на старите траkи според kласичесkите писатели. – В: Сб. БАН. Т. 1. С., 1913.

Кацаров и Дечев, 1915 = К а ц а р о в, Г. И., Д. Д е ч е в. Извори за старата история и география на Траkия и Македония. С., 1915.

Кацарова, 1969 = К а ц а р о в а, Р. Д. Оплаkване на поkойниците. – ИИМ, 13, 1969, 177–200.

Качановсkий, 1882 = К а ч а н о в с k и й, Вл. Памятниkи болгарсkого народного творчества, Вып. I. 1882. – В: Сборниk Отделения руссkого языkа и словесности Императорсkой аkадемии науk. Т. 30. Петроград, 1882.

Кашуба, 1973 = К а ш у б а, М. С. Народы Югославии. – В: Кал. Об., М., 1973, 235–265.

Кепов, 1936 = К е п о в, Ив. Народописни, животописни и езиkови материали от с. Бобошево, Дупнишkо. – СбНУ, 42, 1936.

Кисьов, 1892 = К и с ь о в, М. Тълkувания на природни

явления, народни вярвания и др. – СбНУ, 8, 1892, 137–140.

Китанов, 1953 = Китанов, В. Неиздаден ръкопис от 1953 г.

Kmit, 1915 = Кміт, Ю. Похоронні звичаї і вірування у Бойків. – В: Записki Наукового товариства ім. Шевченка. Т. 122. Кiïв, 1915, 161–166.

Княжескu, 1846 = Княжескu. Зах. Обичаи болгар при сватьбе, рождении и крещении детей и погребений. – В: Журнал Министерства народнаго просвещения (Прибавление) (СПб.), 1846, kн. 3.

Ковачев, 1914 = Ковачев, Ю. Народна астрономия и метеорология. – СбНУ, 30, 1914.

Колева, 1967 = Колева, Т. А. Към въпроса за интеграцията на семейните обичаи в новообразуваните селища в Благоевградско. – ИБИД, 25, 1967, 129–149.

Колева, 1973 = Колева, Т. А. Болгары. – В: Кал. Об., М., 1973, 266–283.

Константинов, 1888 и 1899 = Константинов, Хр. П. Из Родопите – Рупчос. – ПСп, 23–24, 1888, 654–681; 58, 1899, 577–594; 59, 1899, 779–790; 60, 1899, 885–912.

Константинов, 1889 = Константинов, Хр. П. По родопското наречие. – СбНУ, 1, 1889, 133–156.

Константинов, 1890 = Константинов, Хр. П. Песни из челядния живот. – СбНУ, 2, 1890, 56–57.

Костенцев, 1894 = Костенцев, А. Приkазkи за черковни лица и явления от Щип. – СбНУ, 10, 1894, 145–147.

Котляревский, 1868 = Котляревский, А. А. О погребальных обычаях языческих славян. М., 1868 (Сочинения. Т. 3. СПб., 1893).

Коцов, 1884 = Коцов, Д. Ц. Описание на Видинския окръг. Русе, 1884.

Кривцова–Гракова, 1929 = Кривцова–Гракова, О. А. Погребения поздних кочевников из раскопок в Оренбургском уезде летом 1927 г. – Известия Археологического института. Труды Секции археологии, 4, 1929, 288–299.

Кузеля, 1913–1914 = Кузеля, З. Посиживе і забави при мерци в українськім похороннім обряді. – В: Записки Науковово товариства „Шевченка“. Т. 121. КiïВ, 1913, 173–224; т. 122, 1914, 103–160.

Кузов, 1921 = Кузов, А. Костурският говор. С етнографични бележки върху костурчани. – ИССФ, 4, 1921, 86-125.

Кулишић, 1940 = Кулишић, Шп. Срп преко мртваца. – Етн., 1940, № 1, с. 185.

Кулишић, Петровић и Пантелић, 1970 = Кулишић, Шп., П. Ж. Петровић и Н. Ч. Пантелић. Српски митолошки речник. Београд, 1970.

Кънчов, 1895 = Кънчов, В. Пътувания по долините на Струма, Места и Брегалница. – СбНУ, 12, 1895, 212–317.

Ленин, 1958 = Ленин, В. И. Философские тетради. М., 1958.

Листова, 1973 = Листова, Н. М. Австрийцы. – В: Кал. Об., М., 1973, 162–178.

Листова, 1973, II = Листова, Н. М. Народы Швейцарии. – В: Кал. Об., М., 1973, 179–190.

Лъжев, 1890 = Лъжев, Г. Д. Приkазkи за зли духове от Воден (Южна Македония). – СбНУ, 3, 1890, 147–150.

Любенов, 1887 = Любенов, П. Цв. Баба Ега – или сборник от различни вярвания, народни лекува-

ния, магия, баяния и обичаи в Кюстендилско. Търново, 1887.

Любенов, 1891 = Л ю б е н о в, П. Цв. Самовили и самодиви. С., 1891.

Любенов, 1896 = Л ю б е н о в, П. Цв. Сборник III с разни народни умотворения из Кюстендилско. С., 1896.

Маринов, 1891, 1892, 1892, II, 1894, 1907 = М а р и н о в, Д. Жива старина. Етнографическо (фолклорно) списание (Русе), 1891, кн. 1; 1892, кн. 2, кн. 3; 1894, кн. 4; 1907, кн. 6.

Маринов, 1895 = М а р и н о в, Д. Наказуемостта на някои простъпки и извиняемостта на някои престъпления според народното обичайно право. – ЮПр., 1895, № 3, 433–450.

Маринов, 1896 = М а р и н о в, Д. Думи и фрази из Западна България. – СбНУ, 13, 1896, 249–271.

Маринов, 1914 = М а р и н о в, Д. Народна вяра и религиозни народни обичаи. – СбНУ, 28, 1914.

Марков, 1895 = М а р к о в, Хр. Погребални обичаи от с. Доспей (Самоковско). – СбНУ, 12, 1895, 264–269.

Мартинов, 1958 = М а р т и н о в, Ал. Народописни материали от Графово. – СбНУ, 49, 1958.

Матић-Бошковић, 1962 = М а т и ћ–Б о ш к о в и ћ, М. Народни обичаји (Горња Ресава). – Гл. ЕМБ, 25, 1962, 135-210.

Матов, 1893 = М а т о в, Д. Жива старина, кн. 2 и кн. 3 от Д. Маринов. – БПр., 1893, кн. 1, 166-174.

Матов, 1893, II = М а т о в, Д. Тълкувания на природни явления, народни вярвания и пр. – СбНУ, 9, 1893, 129–134.

Матов, 1893, III = М а т о в, Д. Жива старина от Д. Маринов, кн. I, Русе. – ПСп., 41–42, 1893, 961–998.

Матов, 1893, IV = М а т о в, Д. Гръцко-български студии. – СбНУ, 9, 1893, 21–84.

Матов, 1895 = М а т о в, Д. Верзиуловото коло и навите. – БПр., 1895, кн. 9–10, 140–155.

Миков, 1932–1933 = М и к о в, В. Долмени. – БИБ, 1932–1933, кн. 1, 4–9.

Миков, 1932–1933, II = М и к о в, В. Български гробища от XV–XVII в. до с. Калугерица (Новопазарска околия). – БИБ, 1932–1933, кн. 2, 163–164.

Миков, 1936 = М и к о в, В. Стари могилни гробове при Калугерица и Кюлевча. – В: Мадара. Кн. 2, С., 1936, 3–10.

Миладиновци, 1861 = М и л а д и н о в ц и, Д. и К. Български народни песни. Загреб, 1861.

Милетич, 1903 = М и л е т и ч, Л. Нашите павликяни. – СбНУ, 19, 1903, 1–360.

Милетич, 1905 = М и л е т и ч, Л. Нови документи по миналото на нашите павликяни. – СбНУ, 21, 1905.

Милићевић, 1894 = М и л и ћ е в и ћ, М. Живот Срба сељака. Београд, 1894.

Милошевић, 1940 = М и л о ш е в и ћ, М. Ј. Неки обичаји око самртника у Нересници. – Етн., 1940, кн. 4, 231–234.

Михайлова, 1974 = М и х а й л о в а, Г. Облекло. – В: Добруджа. С., 1974, 207–248.

Младенов, 1941 = М л а д е н о в, Ст. Етимологически и правописен речник на българския книжовен език. С., 1941.

Молерови, 1954 = М о л е р о в и, Д. и К. Народописни материали от Разложко. – СбНУ, 48, 1954.

Моногарова, 1949 = М о н о г а р о в а, Л. Ф. Язгулемцы Западного Памира. – СЭ, 1949, кн. 3, 89–108.

Морозова, 1973 = М о р о з о в а, М. Н. Скандинавские и

финские лопари. – В: Кал. Об., М., 1973, 136–138.

Настев, 1890 = Н а с т е в, Н. Г. Приказки за зли духове – дяволи, вампири – от Леринско (села Върбени и Сетина). – СбНУ, 3, 1890, 153–155.

Настев, 1891 = Н а с т е в, Н. Г. Приказки за вампири, змееве, дяволи от Леринско (села Церово и Вошарани). – СбНУ, 5, 1891, 142–147.

Начов, 1894 = Начов, Н. А. Тиквешки ръкопис. – СбНУ, 10, 1894, 69–195.

Николић, 1912 = Н и к о л и ћ, Р. Т. Крајиште и Власина. – В: СЕЗб. Т. 18. Београд, 1912.

Оджаков, 1894 = О д ж а к о в, П. В. Узаконен самосъд. – ЮПр., 1894, № 2, 751–756.

Пантелић, 1956 – П а н т е л и ћ, Н. Ч. О надгробним споменицима и каменоресцима у Власотинцу и околини. – Гл. ЕМБ, 19, 1956, 291–299.

Парашкевов, 1907 = П а р а ш к е в о в, П. Погребалните обичаи у българите. – ИССФ, 2, 1906–1907, 371–410.

Пасков, 1897 = П а с к о в, В. Стопанова госба. – СбНУ, 14, 1897, 185–188.

Петколичев, 1963 = П е т к о л и ч е в, Д. Народни песни от село Руждене (Гюреджик), Драмско. – СбНУ, 50, 1963, 121–202.

Петричев, 1931 = П е т р и ч е в, Д. Хр. Принос към изучаване на трънския говор. – ИССФ, 7, 1931, 35–78.

Петров, 1958 = П е т р о в, П. А. Към въпроса за наказателното запрягане у българите и у съседни тям народи. – ИЕИМ, 3, 1958, 179–237.

Петров, 1962 = П е т р о в, П. А. Кръговидни паметници в Западна България. – Археология, 1962, кн. 2, 17–29.

Петров, 1962, II = П е т р о в, П. А. Към проучването на обичая „помана“ в Северозападна България. – ИЕИМ, 5, 1962, 277–314.

Петров, 1965 = П е т р о в, П. А. Към въпроса за славяно-балтийското родство. – ИЕИМ, 8, 1965, 117–123.

Петров, 1966 = П е т р о в, П. А. Етнографски елементи на славяно-балто-германската общност. С., 1966.

Петров, 1905 = П е т р о в, Т. Изложение за санитарното и икономическо състояние на Орханийска околия. – СбНУ, 21, 1905.

Петрова, 1929 = П е т р о в а, М. Погребални песни. – ИССФ, 6, 1929, 78–88.

Петровић, 1955 = П е т р о в и ћ, П. Ж. Мотиви на босанско-херцеговачким стећцима. По испитивањима д-ра Бенца. – Зб. Матице српске, 1955, св. 101.

Петровић, 1959, 1960 = П е т р о в и ћ, П. Ж. Из наше народни прошлости. Запажања и освртн. Т. 1. Београд, 1959; т. 2, 1960.

Петровић, 1960, II = Петровић, П. Ж. Мотив људских очиј у код балканских Словена. – Гл. ЕМБ, 22–23, 1960, 33–55.

Петровић, 1968 = П е т р о в и ћ, П. Ж. Народни мотив ускрснућа покојника у Херцеговини. Босни и Србии. – Гл. ЕМБ, 30, 1968, 79–90.

Петровић, 1907 = П е т р о в и ћ, поп Ат. Народни живот и обичаји у Скопској Црној гори. – В: СЕЗб. Т. 7. Београд, 1907, 333–529.

Пешева, 1958 = П е ш е в а, Р. Родови остатъци от семеен бит в Северозападна България. – В: Сб. КНЕ. С, 1958, 7–55.

Покровская, 1973 = П о к р о в с к а я, Л. В. Французы. – В: Кал. Об., М., 1973, 33–52.

Помпониус, 1890 = Помпониус, М. Старата география на Тракия. Превод из съчинението му De situ Orbis. – Дума, 1890, кн. 8, 553–557.

Попиванов, 1940 = Попиванов, Г. Софийският говор. – В: Сб. БАН. Т. 34. С., 1940, 209–326.

Попиванов, 1940, II = Попиванов, Г. Особености на шуменския говор. – В: Сб. БАН. Т. 34. С., 1940, 329–468.

Попиванов, 1949 = Попиванов, Г. Песни и приказки от Софийско и Ботевградско. – СбНУ, 44, 1949.

Попов, 1924 = Попов, Р. Предисторически изследвания във Врачанското поле. – ИБАИ, 2, 1924.

Потебня, 1887 = Потебня, А. А. Объяснение малорусских и сродных народных песен. Ч. 2. Колядки и щедровки. Варшава, 1887.

Примовски, 1945 = Примовски, Ан. Ахряне. Второ допълнено издание. С., 1945.

Примовски, 1963 = Примовски, Ан. Момински певчески групи в Беломорска Тракия (Дедеагачко, Гюмюрджинско и Ксантийско). – ИЕИМ, 6, 1963.

Примовски, 1969 = Примовски, Ан. Общност на някои обичаи у родопските българи. – В: НБОРБ. С., 1969, 171–196.

Примовски, 1973 = Примовски, Ан. Бит и култура на родопските българи. – СбНУ, 54, 1973.

Пропп, 1963 = Пропп, В. Я. Русские аграрные праздники. Л., 1963.

Пчелина, 1932 = Пчелина, Е. По курдистанскому уезду Азербейджана. – СЭ, 1932, кн. 4.

Радичков, 1970 = Радичков, Й. Заекът (Скални рисунки). С., 1970.

Радичков, 1971 = Радичков, Й. Човешка проза. Разкази. Пловдив, 1971.

Радовановић, 1930 = Радовановић, В. Народна предања о убијању старих људи. – Гл. СНД, 7–8, 1930.

Радоев, 1971 = Радоев, П. Неиздаден ръкопис от 1971 г.

Раковски, 1857 = Раковски, Г. С. Горски пътник. Нови Сад, 1857.

Раковски, 1859 = Раковски, Г. С. Показалец или ръководство... Ч. 1. Одесса, 1859.

Ранов, 1941 = Ранов, М. Обичаи и поверия около погребение от село Бистрица, Кюстендилско. – БН, 1941, кн. 1, 32–35.

Рачински, 1929 = Рачински, Ал. Походни писма от Южна Бесарабия на един опълченец през 1855-1856 година. – БИБ, 1929, кн. 2, 174–248.

Реймонд, 1935 = Реймонд, Вл. Селяни. Ч. 3. Пролет. С., 1935.

Романски, 1939 = Романски, Ст. България в образите на Феликс Каниц. С., 1939.

Русић, 1951 = Русић, Бр. Прављење безира у Прилепу. – В: Зб. ЕМБ. Београд, 1951, 85–91.

Рыбаков, 1948 = Рыбаков, Б. А. Ремесло древней Руси. М., 1948.

Саханев, 1938 = Саханев, Вс. Карпаторусская иконопись. – В: Сборник на IV Конгрес на славянските географи и етнографи в София. С., 1938, 297–310.

Сендрей, 1951 = Сендрей, А. Представление о душе в верованиях венгерского народа. – Acta ethnographica (Budapest), 1951, кн. 1–4, 1–24.

Славейков, 1889 и 1897 = Славейков, П. Р. Български притчи и пословици. Ч. 1 (А-Н). Пловдив, 1889; ч. 2 (О-Я). С., 1897.

Славейков, 1899 = Славейков, П. Р. Едно старо

пътуване през България. – ПСп., 9, 1899, 943–950.
Сланкаменад, 1925 = Сланкаменад, П. Легенда о южнословенским анахоретима. – Гл. СНД, 1, 1925, 215–233.
Смиљанић, 1925 = Смиљанић, Т. Мијаци. Горньа Река и Мавровско Поље. – В: СЕЗб. Т. 35. Београд, 1925.
Спасов, 1900 = Спасов, Ст. Д. Тълкувания на природни явления, народни вярвания и пр. от Софийско. – СбНУ, 16–17, 1900, 215–221.
Спространов, 1894 = Спространов, Е. Тъжачки от Охрид. – СбНУ, 11, 1894, 18–24.
Спространов, 1895 = Спространов, Е. Клетви п благословии от Охрид. – СбНУ, 12, 1895, 246–253.
Спространов, 1898 = Спространов, Е. Тълкувания на природни явления, народни вярвания и пр. от Охрид. – СбНУ, 15, 1898, 59–69.
Спространов, 1900 = Спространов, Е. Народен календар от Охрид, – СбНУ, 16–17, 1900, 24–40.
Стаматов, 1963 = Стаматов, П. Народописни и фолклорни материали от село Ясъюг, Гюмюрджинско. – СбНУ, 1, 1963, 203–236.
Стамболиев, 1905 = Стамболиев, С. Материали по народната медицина. – СбНУ, 21, 1905, 35–62.
Стаменов, 1892 = Стаменов, Д. С. Песни периодически и религиозни от Варненско. – СбНУ, 8, 1892, 8–9.
Станев, 1942 = Станев, Н. История на търновската предбалканска котловина. В. Търново, 1942.
Станчев, 1964 = Станчев, Ст. Старобългарската

култура през VIII–X в. – В: Трудове на висшия педагогически институт „Братя Кирил и Методий“ във Велико Търново. Т. 1. 1964, 33–35.
Стоилов, 1895 = Стоилов, А. П. Сънища и тълкуването им у народа. – БПр., 1895, кн. 9–10, 198–208; кн. 12, 59–70.
Стоилов, 1897 = Стоилов, А. П. Кукувицата в народната поезия на славяните. – БПр., 1897, кн. 7, 73–87.
Стоилов, 1900 = Стоилов, А. П. Пари за превоз. – БСб., VII, 1900, 452–455.
Стоилов, 1910 = Стоилов, А. П. Грамада – фолклорна студия. – ПСп., 71, 1910, 391–415.
Стоилов, 1916, 1918 = Стоилов, А. П. Показалец на печатаните през XIX в. народни песни. Ч. 1. С., 1916; ч. 2, 1918.
Стоилов, 1926 = Стоилов, А. П. Български, румънски и албански фолклор. – СбНУ, 36, 1926.
Стоилов, 1926, II = Стоилов, А. П. Фолклор във в. „Марица“. – ИНЕМ, 6, 1926, 27–47.
Стоин, 1928 = Стоин, В. От Тимок до Вита (народни песни). С., 1928.
Стоин, 1962 = Стоин, В. Народни песни от Североизточна България. Т. 1. С., 1962.
Стойков, 1891 = Стойков, Д. Тълкувания на природни явления, разни прокобявания и пр. от Софийско. – СбНУ, 4, 1891, 90–93; 5, 1891, 109–110.
Стойков, 1891 = Стойков, Н. Разни вярвания, прокобявания и пр. от Габрово. – СбНУ, 5, 1891, с. 113, 114, 121–128.
Стойчев, 1915 = Стойчев, К. С. Тетевенски говор. – СбНУ, 31, 1915.
Страшимиров, 1895 = Страшимиров, А. Анате-

ма. – БПр., 1895, кн. 9–10.
Страшимиров, 1918 = Страшимиров, А. В южните земи. С., 1918.
Страшимиров, 1907 = Страшимиров, Д. Т. История на Априлското въстание. Т. 2. Пловдив, 1907.
Стрезов, 1900 = Стрезов, Ст. К. Лазарски песни от Копривщица. – СбНУ, 16–17, 1900, 49–53.
Сумцов, 1890 = Сумцов, Н. Ф. Културныя переживания. Кiiв, 1890.
Тановић, 1927 = Тановић, Ст. Српски народни обичаји у ђевђелиској kази. – Живот и обичаји народни (Београд-Земун), 1927, кн. 16.
Телбизови, 1963 = Телбизови, К. и М. Традиционен бит и култура на банатските българи. – СбНУ, 51, 1963.
Тодоров, 1971 = Тодоров, Д. Специфика на някои художествени особености на българските тъжачки. – В: Етногенезис..., 1971, 147–150.
Токарев, 1947 = Токарев, С. А. Руската етнография в миналото и сега. – В: Славянска археология и етнография в Съветския съюз. С., 1947, 120–155.
Токарев, 1947, II = Токарев, С. А. Пережитки родовой культуры у алтайцев. – В: Труды Института этнографии АН СССР. Т. 1. М., 1947, 139–158.
Токарев, 1958 = Токарев, С. А. Этнография народов СССР. Исторические основы быта и культуры. М., 1958.
Токарев, 1965 = Токарев, С. А. Религия в истории народов мира. М., 1965.
Токарев, 1973 = Токарев, С. А. Народы Пиренейского полуострова. – В: Кал Об., М., 1973, 53–67.

Тонев, 1943 = Тонев, Мл. Приноси към историята на траките. – Беломорски преглед, 1943, кн. 1, 179–228.
Трайчев, 1941 = Трайчев, Г. Книга за мияците. Историко-географски очерк. С., 1941.
Третьяков, 1948 = Третьяков, П. Н. Сельское хозяйство и промыслы. – В: История культуры древней Руси. М., 1948, 47–76.
Тројановић, 1901 – Тројановић, С. Стари словенски погреб. – Српски књижевни гласник, 1901, кн. 3.
Тројановић, 1930 = Тројановић, С. Ватра у обичајима и животу српског народа. – В: СЕЗб. Т. 45. Београд, 1930.
Тэйлор, 1896, 1897 = Тэйлор, Э. Первобытная культура. В двух томах. СПб., 1896–1897.
Фехер, 1926 = Фехер, Г. Мадарският конник. Погребални обичаи у прабългарите. – ИНЕМ, 6, 1926, 81–106.
Филипов, 1900 = Филипов, Н. Тълкувания на природни явления, разни народни вярвания и пр. от Казанлък. – СбНУ, 16–17, 1900, с. 220.
Филипова, 1973 = Филипова, Т. Д. Немцы. – В: Кал Об., М., 1973, 139–161.
Филиповић, 1928 = Филиповић, М. С. Костурнице у Велесу. – Гл. СНД, 3, 1928, 289–292.
Филиповић, 1933 = Филиповић, М. С. Примитивни средства за пренос добара кретање на Гласинцу. – Гл. ЗМБХ, 2, 1933, 129–134.
Филиповић, 1935 – Филиповић, М. С. Северна велешка села. – В: СЕЗб. Т. 51. Београд, 1935, с. 485, 537, 687–712.
Филиповић, 1937 = Филиповић, М. С. Обичаји приликом смрти и погреба. – В: Споменица

двадесетпетгодишњице ослобођења Јужне Србије – 1912–1937, Скопље, 1937, 463–487.

Филиповић, 1939 = Филиповић, М. С. Обичаји и веровања у Скопској котлини. – В: СЕЗб. Т. 54. Београд, 1939.

Филиповић, 1940 = Филиповић, М. С., М. Влаховић. Неки погребни обичаји у Ибарском Колашину. – Етн., 1940, кн. 1, 178–179.

Филиповић, 1948 = Филиповић, М. С. Трагови Перуновог култа код Уужних словена. – Гл. ЗМБХ, н. с., 3, 1948, 63–79.

Филиповић, 1950 = Филиповић, М. С. Трачки коњаник у обичајима и веровањима савремених балканских народа. Нови Сад, 1950.

Филиповић, 1953 = Филиповић, М. С. Различита етнолошка грађа из Раме. – Билтен за проучвање фолклора у Сарајеву, 2, 1953, 345–346.

Филиповић, 1955 = Филиповић, М. С. Белешке о народном животу и обичајима на Гласинцу. – Гл. ЗМБХ, 10, 1955, 117–136.

Филиповић, 1959 = Филиповић, М. С. Спаљивање мртвих код Уужних словена. – В: Рад Војвођанских музеја. Св. 1. Нови Сад. 1959, 119–133.

Филиповић, 1961 = Филиповић, М. С. Откуда и шта значе гвоздени клинци у римским гробовима? – Чланци и грађа за културну историју у Источне Босне, 1961, кн. 4, 69–73.

Филиповић, 1961, II = Филиповић, М. С. Народни живот срба у Североисточној Босни приема једној анкети 1911. – Чланци и грађа за културну историју Источне Босне, 1961, кн. 4, 199–332.

Филиповић, 1961, III = Филиповић, М. С. Прилози познавању народног живота у Лесковачкој Морави. – Лесковачки зборник, 1961, кн. 1, 101–107.

Филиповић, 1967 = Филиповић, М. С. Различита етнолошка грађа са Косова и Метохије. – В: СЕЗб. Т. 80, Београд, 1967.

Филиповић, 1967, II = Филиповић, М. С. Различита етнолошка грађа из Црне горе и Санџака. – В: СЕЗб. Т. 80, Београд, 1967, 149–221.

Филиповић, 1967, III = Филиповић, М. С. Етнолошки записи с пута по Западној Босни. – В: СЕЗб. Т. 80. Београд, 1967, 287–333,

Филиповић, 1967, IV = Филиуиовић, М. С. Етнолошке белешке из Источне Херцеговине. – В: СЕЗб. Т. 80. Београд, 1967, 223–286.

Филов, 1927 = Филов, Б. Миниатюрите на Манасиевата хроника във Ватиканската библиотека. С, 1927.

Хаџивасиљевић, 1909 – Хаџивасиљевић, У. Јужна стара Србија, Кн. 1. Београд, 1909.

Хаџивасиљевић, 1930 = Хаџивасиљевић, Ј. Скопље и његова околина. Београд, 1930.

Хаджийски, 1945 = Хаджийски, Ив. Бит и душевност на българския народ. С., 1945.

Харузин, 1905 = Харузин, Н. Этнография. Вып. 4. Верования. СПб., 1905.

Христович, 1890 = Христович, Г. К. Материали по изучаване на българската фауна. – СбНУ, 2, 1890.

Цепенков, 1889 = Цепенков, М. К. Тъжачки от града Прилеп. – СбНУ, 1, 1889, 41–46.

Цепенков, 1889, II = Цепенков, М. К. Тълкувания на природни явления, народни вярвания и пр. – СбНУ, 1, 1889, 71–74.

Цепенков, 1890 = Цепенков, М. К. Приказки за

вампири, вещици и таласъми от Прилеп. – СбНУ, 3, 1890, 155–158.

Цепенков, 1891 = Цепенков, М. К. Приказки за библейски (черковни) лица и др. – СбНУ, 6, 1891, 113–122.

Цепенков, 1892 = Цепенков, М. К. Тълкувания на природни явления, народни вярвания и пр. от Прилеп. – СбНУ, 8, 1892, 141–144.

Цепенков, 1892, II = Цепенков, М. К. Приказки за черковни лица и явления от Прилеп. – СбНУ, 7, 1892, 167–174.

Цепенков, 1893 = Цепенков, М. К. Приказки за черковни лица от Прилеп. – СбНУ, 9, 1893, 156–158.

Цепенков, 1894 = Цепенков, М. К. Разни вярвания, прокобявания и пр. от Прилеп. – СбНУ, 11, 1894, 73–84.

Цепенков, 1894, II = Цепенков, М. К. Тълкувания на природни явления, народни вярвания и пр. от Прилеп. – СбНУ, 10, 1894, 113–121.

Цепенков, 1896 = Цепенков, М. К. Погребални обреди и обичаи от Прилеп. – СбНУ, 13, 1896, 242–245,

Цепенков, 1898 = Цепенков, М. К. Приказки из челядния живот и за черковни лица и явления. – СбНУ, 15, 1898, 90–103 и 108–112.

Цепенков, 1900 = Цепенков, М. К. Приказки от Прилеп. – СбНУ, 16–17, 1900, 303–304.

Цепенков, 1900, II = Цепенков, М. К. Тълкувания на природни явления, народни вярвания и пр. от Прилеп. – СбНУ, 16–17, 1900, 238–258.

Цонев, 1920 = Цонев, Б. Опис на славянските ръкописи и старопечатни книги в Пловдивската народна библиотека. С., 1920.

Чабей, 1936 = Чабеј, Е. Живот и обичаји у Арбанаса. Књига о Балкану. Т. 1. Београд, 1936, 309–319.

Чајкановић, 1924 = Чајкановић, В. Студије из религије и фолклора. – В: СЕЗб. Т. 31. Београд, 1924.

Чачаров, 1894 = Чачаров, П. А. Тълкувания на природни явления, народни вярвания и пр. от Щип. – СбНУ, 10, 1894, 121–125.

Чернецов, 1947 = Чернецов, В. Н. К истории родового строя у обских угров. – СЭ, 1947, 159–183.

Чибис, 1940 = Чибис, Хр. Г. Из миналото на град Брацигово. С., 1940.

Чилев, 1923 = Чилев, П. Следи от антични вярвания за Харона у балканските народи. – ИНЕМ, 3, 1923, 105–115.

Чистов, 1960 = Чистов, К. В. Русская причеть. Причитания. Библиотека поэта. Л., 1960.

Читкушев, 1892 = Читкушев, Й. Тълкувания на природни явления, народни вярвания и др. от Велес. – СбНУ, 7, 1892, 125–129.

Чичов, 1892 = Чичов, Н. Ив. Разни вярвания, прокобявания и др. от Рупчос. – СбНУ, 7, 1892, 138–140.

Чолаков, 1872 = Чолаков, В. Български народен сборник. Болград, 1872.

Шапкарев, 1891 = Шапкарев, К. А. Сборник от български народни умотворения. Кн. 7. Пловдив, 1891; т. 1, 2. изд., 1968; т. 4, 2. изд., 1973.

Шаулић, 1929 = Шаулић, Н. Српске народне тужбалице. Кн. 1. Св. 1. Београд, 1929.

Шивачев, 1891 = Шивачев, Ст. Песни из личния живот от Малко Търново. – СбНУ, 6, 1891, 23–27.

Шишков, 1889 = Ш и ш к о в, Ст. Н. Тълкувания на природни явления и пр. от Смолянско. – СбНУ, 1, 1889, 75–78.

Шишков, 1890 = Ш и ш к о в, Ст. Н. Песни из политическия живот от Ахърчелебийско. – СбНУ, 2, 1890, 131–137.

Шишков, 1894 = Ш и ш к о в, Ст. Н. Наздравици, слави и благопожелания при разни народни обряди и обичаи. – Славиеви гори, 1894, кн. 1, 40–48.

Шишков, 1894, II = Шишков, Ст. Н. Тълкувания на природни явления, прокобявания и др. от Ахърчелебийско. – СбНУ, 11, 1894, 72–73.

Шишков, 1904 = Ш и ш к о в, Ст. Н. Народни песни (помашки) от село Чукуркьой. – РН, II, 1904, 215–222.

Шишков, 1906 = Ш и ш к о в, Ст. Н. Култът на умрелите у родопските помаци. – РН, IV, 1906, 6–12.

Шишков, 1907 = Шишков, Ст. Н. Из Беломорската равнина. Пътни бележки и впечатления. Пловдив, 1907.

Шишков, 1907, II = Ш и ш к о в, Ст. Н. Българи край Мраморно море. Етнографски бележки. – РН, V, 1907, 243–255.

Шишков, 1912 = Ш и ш к о в, Ст. Н. Животните в мирогледа на родопските поселения. – РН, IX, 1912, 81–84.

Шишманов, 1896, 1898 = Ш и ш м а н о в, Ив. Д. Песента за мъртвия брат. – СбНУ, 13, 1896, 474–570; СбНУ, 15, 1898, 449–600.

Шкорпил, 1914 = Ш к о р п и л, К. Опис на старините по течението на река Русенски Лом, С., 1914.

Шкорпил, 1943 = Ш к о р п и л, К. Антични паметници от западното черноморско крайбрежие. – ИБАИ, 14, 1943, 8–52.

Шкорпил, 1890 = Ш к о р п и л, К. и Х. Черноморското крайбрежие и съседните подбалкански страни. – СбНУ, 3, 1890, 1–40.

Шлагина, 1973 = Ш л а г и н а, Н. В. Финны. – В: Кал Об., М., 1973, 119–135.

Шневајс, 1929 = Ш н е в а ј с, Е. Главни елементи самртних обичај а код Срба и Хрвата. – Гл. СНД, 2, 1929, 263–282.

Шопов, 1907 = Ш о п о в, Ат. Едно пътуване по Македония (от Е. М. Кузинери). – ПСп., 67, 1907, 773–794.

Шухевич, 1902–1904 = Ш у х е в и ч, В. Хуцульщизна I–IV. Материали до украинскорусской этнологии. Т. 2, 4, 5, 7. СПб., 1902–1904.

Щеглов, 1883 = Щ е г л о в, Д. В. Народныя обичаи и обряды, соблюдаемие при погребении умерших в связи с воззрениями на загробный мир. – Епархийския ведомости. Кишинев, 1883.

A Magyarsàg Néprajza = A Magyarsàg Néprajza. Szekmi néprajz. 3 kiadas. IV kötet. Budapest, 1943.

Alföldi, 1943 = A l f ö l d i, A. Kéletmagyarország a római korban. A Magyar Történettudomanyi Intézet Evkönyve. Magyarok és romanok. T. 1. Budapest, 1943, p. 89 sq.

Andree, 1878 = A n d r e e, R. Ethnographische Parallelen und Vergleiche. Stuttgart, 1878.

Andree, 1896 = A n d r e e, R. Braunschweiger Volkskunde. Braunschweig, 1896.

Andrejić, 1971 – A n d r e j i ć, Lj. Prilog bibliografjii o samrtnim pogrebnim, običajima i verovanjima. – Гл. ЕМБ, 34, 1971, 123–243.

Banateanu, 1962 = B a n a t e a n u, T. Hádzanie vetiev a kamen'ov na hroby (Prežitok primitivného ponimania smrti). – Slovenský národopis

(Bratislava), 1962, No 10, 438–449.
Bednarik, 1939 = B e d n a r i k, R. Prispevok k pohrebnym zvykom slovenského L'údu. Národopisný sbornik. – B: Turč. Sv. Martin, 1939, 54–88.
Bednarik, 1949 = B e d n a r i k, R. L'udové náhrobniky na Slovensku. – B: Turč. Sv. Martin, 1949.
Bednarik, 1972 = B e d n a r i k, R. Cintoriny na Slovensku. Bratislava, 1972.
Berger, 1932 = B e r g e r, S. Simbolizam u našem folkloru. Zagreb, 1932.
Berneker, 1908 = B e r n e k e r, E. Slavisches etymologisches Wörterbuch. Bd. l (A-K). Heidelberg, 1908.
Bogatyrev, 1926 = B o g a t y r e v, P. Les jeux dans les rites funèbres en Russie Subcarpathique. – Le Monde Slave, 1926.
Bogatyrev, 1926, II = B o g a t y r e v, P. Les apparitions et les êtres surnaturels dans les croyances populaires de la Gussie Subcarpathique. – Le Monde Slave, III, 1926, kn. 7.
Bogatyrev, 1929 = B o g a t y r e v, P. Actes magiques, rites et croyances dans la Russie Subcarpathique. Paris, 1929.
Bogatyrev, 1939 = B o g a t y r e v, P. Kotázke rumunských pohrebnỳch zälospevov. Národopisny sbornik. – B: Turč. Sv. Martin, 1939, 89–94.
Bogatyrev-Ryba, 1927 = B o g a t y r e v, P. H. Ryba, Hereckè pověry. Pritomnost. T. 4. Praha, 1927.
Böckel, 1906 = B ö c k e l, O. Psychologie der Volksdichtung. Leipzig, 1906.
Bratić, 1902 = B r a t i ć, T. A Iz narodnog vjerovanja (u Kotarima Nevesinje i Gacko). – Glasnik Zemalskog muzeja u Sarajevu, 14, 1902.
Brühl, 1926 = Brühl, L. Das Denken der Naturvölker. Wien u. Leipzig, 1926.

Brückner, 1957 = B r ü c k n e r, Al. Słownik etymologiczny języka polskiego. Warszawa, 1957.
Bulat, 1929 = B u l a t, P. Smrt. – B: Enciklopedija St. Stanojevića. T. 4. Beograd, 1929, 261–262.
Burada, 1882 = B u r a d a, T. T. Datinile poporului roman la inmonmîntarie. Jasi, 1882.
Burgstaller, 1961 = B u r g s t a l l e r, E. Schädelbeschriftung in den österreichischen Alpenländern. Volkskunde in Ostalpenraum. Graz, 1961, 71–84.
Byhan, 1933 = B y h a n, A. Beitrag zur Volkskunde der Gagausen (Liber semiscecularis Societatis fenno-ugricae). Helsinki, 1933, 57–64.
Bystroń, 1916- = B y s t r o ń, J. St. Slowiańskie obrzędy rodzinne. Obrzędy zwiazane z narodzeniem dziecka. Kraków, 1916.
Carnoy et Nikolaides, 1889 = C a r n o y, H., N i k o l a i d e s. Traditions populaires de l'Asie Mineure. Paris, 1889.
Certeux et Carnoy, 1884 = C e r t e u x, A., E. H. C a r n o y. L'Algérie traditionnelle. T. 1. Paris-Alger, 1884.
Chotek, 1906 = C h o t e k, K. Cerovo. – B: Národopisný věstnik československý. T. 1. Praha, 1906, 65–73, 97–102, 129–135, 161–167, 200–209, 225–234, 273–281.
Ciszewski, 1903 = C i s z e w s k i, St. Ognisko. Studium etnologiczne. Kraków, 1903.
Le Coq, 1916 = L e Coq, A. von. Volksktündliches aus Ost-Turkistan. Berlin, 1916.
Cserzy, 1909 = C s e r z y, M. Temetkerési népszokások Szeged vidéken. – A Magyar Nemzeti Múzeum, néprajzi osztaly Ertesitoje, XII, 1909.
Čajanková, 1956 = Č a j a n k o v á. E. Pohrebné zvykoslovie Horehronia. – SIN, IV, 1956, 290–305.
Černy, 1894 = Č e r n y, A. Istoty mityczne Serbów

Łużyckich. – Wisła (Warszawa), VIII, 1894, 451–483.

Černy, 1895 = Č e r n y, A. Istoty mityczne Serbów Łużyckich. – Wisła (Warszawa), IX, 1896.

Černy, 1896 = Č e r n y, A. Istoty mityczne Serbów Łużyckich. – Wisła (Warszawa), X, 1896.

Dähnhardt = Dähnhardt, O. Natursagen. Eine Sammlung naturdeutender Sagen, Märchen, Fabeln und Legenden. Bd. 3. Leipzig.

Deniker, 1926 = D e n i k e r, J. Les races et les peuples de la Terre. Paris, 1926.

Dobrowolska, 1948 = D o b r o w o l s k a, A. Strój ludowy na Łużycach. Kraków, 1948.

Donner, 1920 = D o n n e r, Kaj. Ornements de la Tête et de la chevelure. Quelques mots sur leur signification. – Journal de la Société Finno-Ougrienne (Helsinki). 1920, No 37.

Drobnjaković, 1952 = D r o b n j a k o v i ć, B. „Souvenirs“ sur les tombeaux dans les villages de Kosmaj. - Bulletin de l'Institut Ethnographique de l'Accadémie Serbe des Sciences (Beograd), 1, 1952, No. 1–2, 179–204.

Dumont, 1873 = D u m o n t. A. Le Balkan et l'Adriatique. Les Bulgares et les Albanais. L'administration en Turquie. La vie des campagnes. Le panslavisme et l'ellénisme. Paris, 1873.

Eisner, 1948 = E i s n e r, J. Les origines des Slaves d'après les préhistoriens tchèques. – Revue d'études slaves, 1948, No 1-4, p. 131 sq.

Falkowski-Pasznicki, 1935 = F a l k o w s k i, J., B. P a s z n i c k i. Na pograniczu Lemkowsko-Bojkowskiem, Lwów, 1935.

Federowski, 1897 = F e d e r o w s k i, M. Lud bjałoruski na Rusi Litewskiej. T. 1–3. Kraków, 1897.

Filipović, 1962 = F i l i p o v i ć, M. S. Različita etnološka grada iz Vojvodine. Prilozi grada. T. 1. Novi Sad, 1962.

Filipović, 1965 = F i l i p o v i ć, M. S. Tragovi staroslovenske (staroruske) *trizne* kod Južnih Slovena. – Radovi Naučnog društva Bosne i Herzegovine (Sarajevo), 26. Odjeljenje istorijsko-filoloskih nauka. Kn. 9. 1965, 176–195.

Filipović, 1966 = F i l i p o v i ć, M. S. Čovekov dvojnik u narodnom verovanju Južnih Slovena. – Radovi..., 30, 1966, kn. 10, 149–183.

Fischer, 1921 – F i s c h e r, A. Zwyczaje pogrzebowe ludu polskiego. Lwów, 1921.

Fischer, 1923 = F i s c h e r, A. Swięto umarlych. Lwów, 1923.

Fischer, 1939 = F i s c h e r, A. Zarys etnografii Polski poludniowo-wschodniej. Lwów, 1939.

Frazer, 1922 = F r a z e r, J. G. The golden bough. Ч. 2. Taboo and the perils of the soul. London, 1922.

Fustel de Coulange, 1908 = F u s t e l de C o l a n g e, N. D. Ja cité antique. – В: Etude sur le culte, le droit et les institutions de la Grèce et de Rome. Paris, 1908.

Gavazzi, 1935 = G a v a z z i, M. Stara hrvatska baština u narodnom blagu gradišćanskih hrvata. Sarajevo, 1935.

Gavazzi, 1953 = G a v a z z i, M. Pogrebne saonice. – В: Zbornik Etnografskog museja u Beograd u (1901 – 1951). Beograd, 1953, 238–243.

Gavazzi, 1956 = G a v a z z i, M. Zur ethnologischen Problematik Südosteuropas (Actes du IVe Gongrès International des sciences anthropologiques et ethnologiques. – Vien, 1952). Bd. 3. Vien, 1956, 122–124.

Gavazzi, 1959 = G a v a z z i, M. Sudbina stare slavenske

baštine kod Južnih slavena, Beograd, 1959.
Gavazzi, 1964 = G a v a z z i, M. Zum Megalitentum Südosteuropas. Paideuma. – Mitteilungen zur Kulturkunde. T. 10. 1964, No 2, 125–132.
Gavazzi, 1965 = G a v a z z i, M. Stone-encircled graves in Bosnia-Herzegovina. – Godišnjak III. Centar za balkanološka ispitivanja (Sarajevo), l, 1965, 187–193.
Gavazzi, 1969 = G a v a z z i, M. Putovi proučavanja sela Trg. Zb. Trg kod Ozlja. Zagreb, 1969, 11–16.
Gennep, 1908 = Gennep, A. van. Religions, mœurs et légendes. Ч. 1. Paris, 1908.
Gennep, 1909 = Gennep, A. van. Rites de passage. Paris, 1909.
Gennep, 1924 = G e n n e p, A. van. Le folklore. Croyances et coutumes populaires françaises. Paris, 1924.
Gennep, 1932 = G e n n e p, A. van. Le folklore du Dauphiné (Isère). – B: Etude descriptive et comparée de psychologie populaire. T. 2. Paris, 1932.
Gennep, 1933 = G e n n e p, A. van. Le folklore du Dauphiné (Isure). – B: Etude descriptive et comparée de psychologie populaire. T. 2. Paris, 1933.
Gorovei, 1915 = G o r o v e i, A. Credinţi şi superstiţii ale poporului roman. Bucureşti. 1915.
Gross, 1887 = G r o s s, V. La Tène un Oppidum Helvéte. Paris, 1887.
Haavio, 1934 = H a a v i o, M. Über die finisch-karelischen Klagelider. – Journal de la Société Finno-Ougrienne (Helsingfors), 1934, № 47.
Hafström, 1958 = H a f ź t r ö m, G. Volkskunde und Rechtskunde. – Folkliv (Stockholm), 1957–1958.
Hahn, 1854 = H a h n, J. von. Albanische Studien. Jena, 1854.
Hämäläinen, 1930 = H ä m ä l ä i n e n, Alb. Beiträge zur Ethnographie der Ostfinnen. – Journal de la Société Finno-Ougrienne (Helsingfors), 1930, No 44.
Hämäläinen, 1937 = H ä m ä l ä i n e n, Alb. Das kultische Wachsfeuer der Mordwinen und Tscheremissen. – Journal de la Société Finno-Ougrienne (Helsingfors),1937, No 48.
Hastings, 1966–1967 = H a s t i n g s, J. Encyclopedia of religion and ethics. Vol. 1–12. Edinburgh, 1966–1967.
Hielscher, 1933 = H i e l s c h e r, R. Roumanie – son paysage, ses monuments, son peuple. Leipzig, 1933.
Hirt, 1907 = H i r t, H. Die Indogermanen – ihre Verbreitung, ihre Urheimat und ihre Kultur. Bd. 2. Strassburg, 1907.
Hoffman-Krayer, 1930 = H o f f m a n-K r a y e r, E. Individuelle Triebkräfte im Volksleben. – Archives suisses des traditions populaires (Bâle), 1930, No 4, 169–183.
Hraše, 1897 = H r a š e, J. K. Pověri o Přepovidâ nîsmrti na Nachodsku. – CL, 1897, No 6, 476–477.
Hrozný, 1940 = Hrozný, B. Neistarši deiny Přednej Azii, Egypt a Kreta. Praha, 1940.
Jaekel, 1901 = J a e k e l, V. Studien zur vergleichenden Völkerkunde. Berlin, 1901.
Jamorczak, 1936 = J a m o r c z a k, AI. Wieś Dąjbrowki, Powiat Łancut, Lwów, 1936.
Kanitz, 1875 = K a n i t z, F. Donaubulgarien und der Balkan. Bd. 1. Leipzig, 1875.
Kanitz, 1877 = K a n i t z, F. Donaubulgarien und der Balkan. Bd. 2. Leipzig, 1877.
Kanitz, 1879 = K a n i t z, F. Donaubulgarien und der Balkan. Bd. 3. Leipzig, 1879.
Kanitz, 1882 = K a n i t z, F. La Bulgarie Danubienne et le Balkan. Paris, 1882.

Klawe, 1924 = K l a we, J. Teorja animistyczna w etnologii. T. 2. Lud. Lwów, 1924.

Kopernicki, 1930 = K o p e r n i c k i, Jz. Textes tsiganes. Contes et poésie. Kraków, 1930.

Košák, 1899 = K o š á k, Fr. Nemos, smrt a pohřeb v povĕstéch a obyčejich lidu na Podkicansku. – CL, 1899, № 8, 194–198.

Kovačevičová, 1972 = K o v a č e v i č o v á, S. L'udové náhrobniky v slovenskej časti Karpat. – B: L'udová kultura v Karpatoch. Bratislava, 1972, 293–304.

Krauss, 1891 = Kr a u s s, Fr. Der Tod in Sitte, Brauch und Glauben der Südslaven. – Zeitschrift des Vereins für Volkskunde (Wien), 1891, No l, 151–152.

Krauss, 1908 = K r a u s s, Fr. Slavische Volksforschungen. Leipzig, 1908.

Krek, 1887 = K r e k, Gr. Einleitung in die slavische Literaturgeschichte. Graz, 1887.

Lange, 1897 = L a n g e, H. O. Die Aegypter. – B: Chantepie de la Saussaye. Lehrbuch der Religionsgeschichte. 2. völlig bearbeitete Aufl. Bd. 1. Tübingen, 1897.

Lavrov-Polivka, 1932 = L a v r o v, P. A., J. P o l i v k a. Lidové povidky jihomakedonské z rukopisu St. Verkovičových. Praha, 1932.

Lazăr, 1910 = L a z ă r, V. Die Südrumänen der Türkei und der angrenzenden Länder. Bucarest, 1910.

Leger, 1901 = Leger, L. La mythologie slave. Paris, 1901.

Leizaola, 1972 = L e i z a o l a, F. de. Las estelas discoides de la Villa de Caseda (Navarra). – Cuadernos de etnologia y etnografia de Navarra (Pamplona), 1972, No 11, 233–245.

Levy-Brühl, 1926 = L e v y-B r ü h l, L. Das Denken der Naturvölker. Aus dem Französischen übersetzt von Dr. Paul Friedländer. Herausgegeben und eingeleitet von Dr. Wilhelm Jerusalem. 2. Aufl. Wien und Leipzig, 1926.

Liebrecht, 1879 = L i e b r e c h t, F. Zur Volkskunde der Griechen. Alte und neue Aufsätze. Heilbrun, 1879.

Lilientalowa, 1930 = L i l i e n t a l o w a, R. Kult wody u starożytnych Hebrajczyków. Warszawa, 1930.

Lippert, 1882 = L i p p e r t, J. Christenthum. Volksglaube und Volksbrauch. Geschichtliche Entwicklung. Berlin, 1882.

Loorits, 1932 = L o o r i t s, O. Liivi rahva II. – Acta et commentationes Universitatis Tartuensis (Dorpatensis) (Tartu), 12, 1932.

Loorits, 1932, II = Lorits, O. Ethnische Volksdichtung und Mythologie. Tartu, 1932.

Lukkarinen, 1914 = L u k k a r i n e n, J. Inkerliläisten vainaja inpalveluksesta. – Mémoires de Société Finno-Ougrienne (Helsinki), 1914, No 35.

Mackensen, 1937 = M a c k e n s e n, L. Volkskunde der deutschen Frühzeit. Leipzig, 1937.

Mahler, 1936 = M a h l e r, E. Die russische Totenklage. Leipzig, 1936.

Maretić, 1882 = M a r e t i ć, T. Studie iz pučkoga vijerovanja i pričania u Hrvata i Srba. – B: Rad Jugoslovenske akademije nauk. T. 60. Zagreb, 1882.

Manninen, 1922 = M a n n i n e n, J. Die dämonistischen Krankheiten im finischen Volksaberglauben.- F. F. Communications (Helsinki), 1922, № 45.

Mansikka, 1928 = M a n s i k k a, V. J. Zur altslavischen Totenklage. – In: Juhlakirija Irjö Wichmanin kuusikimmen vuotispäiväksi. Helsinki, 1928, 138–153.

Marianŭ, 1892 = M a r i a n ŭ, S. Fl. Inmormîntarea la Români. Studiu etnograficŭ. Bucureşti, 1892.
Mazon, 1923 = M a z o n, A. Contes slaves de la Macédoine sud-occidentale. Paris, 1923.
Mazon, 1936 = M a z o n, A. Documents, contes et chansons de l'Albanie du sud. Paris, 1936.
Meillet, 1921- M e i l l e t, A. La linguistique historique et linguistique générale. T. 1. Paris, 1921.
Medić, 1930 = M e d i ć, M. Ubijanje staraca. – B: ZbNŽO. T. 2, Zagreb, 1930, 257–259.
Miklosich, 1862 = M i kl o s i c h, Fr. Lexicon palaeslovenico-graeco-latinum. Vindobonae, 1862.
Miklosich, 1886 = M i k l o s i c h, Fr. Etymologisches Wörterbuch. Wien, 1886.
Mjartan, 1953 = M j a r t a n, J. Vampirské povery v Zempline. – Slovensky národopis (Bratislava), 1953, кн. 1, 107–134.
Moszyński, 1913 = M o s z y ń s k i, K. Obrzędy, wiara i powieści z okolic Brzeżan. Kraków, 1913.
Moszyński, 1928 = M o s z y ń s k i, K. Polesie Wschodnie. Materialy etnograficzne. Warszawa, 1928.
Moszyński, 1928, II = M o s z y ń s k i, K. D. Zelenin, Russische (Ostslavische) Volkskunde. Berlin-Leipzig, 1927.
Moszyński, 1930 = M o s z y ń s k i, K. Pies w wierzeniach i obrzędach. – Listy slawistyczne (Kraków), 1930, zesz. 2, 257–259.
Moszyński, 1934 = M o s z y ń s k i, K. Kultura ludowa Slowian. Część II. Kultura duchowa. Zeszyt I. Kraków, 1934.
Murko, 1910 = Murko, M. Das Grab als Tisch. – Wörter und Sachen, 1910, № 2.
Murko, 1947 = M u r k o, M. Rozpravky z odboru slovanského národopisu. Praha, 1947.

Naumann, 1921 = N a u m a n n, H. Primitive Gemeinschaftskultur. Beiträge zur Volkskunde und Mythologie. Jena, 1921.
Naumann, 1935 = N a u m a n n, H. Deutsche Volkskunde in Grundzügen. Leipzig, 1935.
Neustupný, 1946 = N e u s t u p n ý, J. Pavěk litstva. Praha. 1946.
Niederle, 1911 = N i e d e r l e, L. Slovanské starožitnosti. Odd. kulturny, dil 1, sv. 1. Praha, 1911.
Niederle, 1922 = N i e d e r l e, L. Moravské Slovensko. Sv. 2, č. 2, Praha, 1922.
Niederle, 1924 = N i e d e r l e, L. Vira a nabozenstvi. Zaklady kultury starožytnosti slovanských. Dil 2, sv. 1. Praha, 1924.
Niederle, 1925 = N i e d er l e, L. Život starych Slovanú. Praha, 1925.
Niederle, 1953 = N i e d e r l e, L. Rukověť slovanských starožitnosti (K vidanïpripravil ak. Jan Eisner). Praha, 1953.
Nilsson, 1911 – N i l s s o n, M. P. Primitive Religion. Tübingen, 1911.
Nilsson, 1931 = N i l s s o n, M. P. Über die Frage der antiken Herkunft moderner Volksbräuche. – Folkliv (Stockholm), 1939, No l, 96–100.
Paasonen, 1909 = P a a s o n e n, H. Über die ursprünglichen Seelenvorstellungen bei den finnisch-ugrischen Völkern. – Journal de la Société Finno-ougrienne (Helsinki), 1909, No 26.
Passek et Latinine, 1929 = P a s s e k, T., B. A. L a t i n i n e. Sur la question des „kamennye baby". – Eurasia Septenrionalis Antiqua (Helsinki), 1929, No 4, 290–311.
Pälsi, 1930 = P ä l s i, S. Bosna ponosna. Helsinki, 1930.
Petzoldt, 1968 = P e t z o l d t, L. Die mündliche Überlieferung

der Sagen vom Toten als Gast. – E. F. Communications (Helsinki), 1968, No 200.

Pietkiewicz, 1938 = P i e t k i e w i c z, Cr. Kultura duchowa Polesia Rzeczyckiego. Warszawa, 1938.

Ploss, 1882 = P l o s s, V. Das Kind im Brauch und Sitte der Völker. Berlin, 1882.

Polivka, 1930 = P o l i v k a, D. Paralele narodnim pripovjetkama u Strohalovu Zborniku. – B: ZbNŽO. T. 2. Zagreb, 1930.

Polivka, 1922 = P o l i v k a, D. Du surnaturel dans les contes slovaques. – Revue des études slaves, 1922, No 1–2, p. 124 sq, 256 sq.

Poniatowski, 1931 = P o n i a t o w s k i, St. De l'origine de la sépulture a l'incinération. (XV[e] Congrés international d'Anthropologie et d'Archéologie préchistorique. IV[e] Séssion de l'Institut international d'Anthropologie. Portugal, 1930). Paris, 1931.

Poniatowski, 1932 = P o n i a t o w s k i, St. Etnografia Polska. Wiedza o Polsce. Warszawa, 1932.

Rohde, 1898 = R o h d e, E. Psyche, Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen. Bd. 2. Freiburg, 1898.

Samter, 1901 = S a m t e r, E. Familienfeste der Griechen und Römer. Berlin, 1901.

Sartori, 1910 = S a r t o r i, P. Sitte und Brauch. Ч. 1. Leipzig, 1910.

Sartori, 1936 = S a r t o r i, P. Geisterstimmen. – Hessische Blätter für Volkskunde (Giessen), 1936 № 34, 67–92.

Schmidt, 1871 = S c h m i d t, B. Das Volksleben der Neugriechen und das helenische Altertum. Leipzig, 1871.

Schmidt, 1877 = S c h m i d t, B. Griechische Märchen, Sagen und Volkslieder. Leipzig, 1877.

Schmidt, 1914 = S c h m i d t, T. Adalékok a hazai Olahság temetö – kultuszához. – A Magyar Nemzeti Múzeum, néprajzi osztaly Ertesitöje (Budapest), 1914, № 15.

Schneeweiss, 1931 = S c h n e e w e i s s, E. Feste und Volksbräuche der Lausitzer Wenden. Leipzig, 1931.

Schneeweiss, 1935 = S c h n e e w e i s s, E. Grundriß des Volksglaubens der Serbokroaten. Celje, 1935.

Schneeweiss, 1961 = S c h n e e w e i s s, E. Serbokroatische Volkskunde. Ч. 1. Volksglaube und Volksbrauch. Berlin, 1961.

Schrader, 1904 = S c h r a d e r, O. Totenhochzeit. Jena, 1904.

Schrader, 1917 = S c h r a d e r, O. Reallexicon der indogermanischen Altertumskunde. T. 2. Straßburg, 1917.

Schurz, 1909 = S c h u r z, H. Urgeschichte der Kultur. Leipzig-Wien, 1909.

Sebillot, 1886 = S e b i l l o t, P. Coutumes populaires de la Haute Bretagne. Paris, 1886.

Slawski, 1956 = S l a w s k i, Fr. Siownik etymologiczny języka polskiego. T. 1 (A–J). Kraków, 1956.

Spencer, 1883 = S p e n c e r, H. Principes de sociologie. Paris, 1883.

Stengel, 1898 = S t e n g e l, P. Griechisches Kulturaltertum. München, 1898.

Strausz, 1895 = S t r a u s z, A. Bulgarische Volksdichtungen. Übersetzt, mit Anleitung und Anmerkungen versehen. Wien-Leipzig, 1885.

Strausz, 1898 = S t r a u s z, A. Die Bulgaren. Ethnographische Studien. Leipzig, 1898.

Szendrey, 1937 = S z e n d r e y, Zs. Temetâs. A Magyarsag néprajza. T. 4. Budapest, 1937.

Tomeš, 1974 = T o m e š, J. Vynášeni smrti na Východni Moravě a ve Slezsku. – Acta ethnologica slovaca

(Bratislava), 1974, № 1, 233–267.
Tylor, 1911 = T y l o r, E. Antropologia. Warszawa, 1911.
Václavik, 1925 = V á c l a v i k, Ant. Podunajská dedina v Československu (Monografiâ). Bratislava, 1925.
Václavik, 1930 = V á c l a v i k, Ant. Luhačovské Zálesi. Luhačovice, 1930.
Václavik, 1959 = V á c l a v i k, Ant. Výročni obyčeje a lidové uměnî. Praha, 1959.
Vakarelski, 1969 = V a k a r e l s k i, Chr. Bulgarische Volkskunde. Berlin. 1969.
Vallašek, 1962 = V a l l a š e k, A. K niektorým otázkam pohrebného ritu na slovenských kostrových pohrebiskach. Musaica II. – Zborik filozofskej fakulty Univerzity Komenského (Bratislava), 12 (2), 1962, 33–41.
Veckenstedt, 1880 = V e c k e n s t e d t, Ed. Wendische Sagen, Märchen und abergläubische Gebräuche. Graz, 1880.
Vladuţiu, 1973 = V l a d i ţ u, I. Etnografia la Români. Bucureşti, 1973.
Volkov, 1896 = V o l k o v, Th. Le traîneau dans les rites funéraires de l'Ukraine. – Revue de traditions populaires (Paris), 1896.
Wachsmuth, 1864 = W a c h s m u t h. Das alte Griechenland im neuen. Bonn, 1864.
Wakarelski, 1965 = W a k a r e l s k i, Chr. Etnografia Bułgarii. Wroclaw, 1965.
Weigand, 1894 = W e i g a n d, G. Die Aromunen. Leipzig, 1894.
Weigand, 1895 = W e i g a n d, G. Die Aromunen. Ч. 2. Leipzig, 1895.
Weslowski, 1910 = W e s l o w s k i, E. Die Vampirsage in rumänischen Volksglauben. – Zeitschrift für österreichische Volkskunde (Wien), 1910, № 16, 209–216.
Weslowski, 1911 = W e s l o w s k i, E. Die Vampirsage in rumänischen Volksglauben. – Zeitschrift für österreichische Volkskunde (Wien), 1911, № 17, 67–68.
Wollman, 1920 = W o l l m a n, F. Vampyrské pověsti v oblasti středoevropské – Národopisný věstnîk československý (Praha), 1920, № 1, 1–16.
Wollman, 1921 = W o l l m a n, F. Vampyrské pověsti v oblasti středoevropské. – Národopisný věstnik československý (Praha), 1921, No 2, 1–57.
Wollman, 1923 = W o l l m a n, F. Vampyrské pověsti v oblasti středoevropské. – Národopisný věstnik československý (Praha), 1923, № 1–2, 80–96; № 3–4, 133–149.
Wolner, 1882 = W o l n e r, W. Der Lenorenstoff in der Slavischen Volkspoesie. – Archiv für slavische Philologie, 1882, № 2.
Wundt, 1900 = W u n d t, W. Völkerpsychologie. Teil III. Mythus und Religion. Leipzig, 1900.
Wundt, 1903 = W u n d t, W. Ethik. Eine Untersuchung der Tatsachen und Gesetze des sittlichen Lebens. 3. umgearbeitete Aufl. Ч. 1–2. Stuttgart, 1903.
Wundt, 1913 = W u n d t, W. Elemente der Volkerpsychologie. 2. unveränderte Aufl. Leipzig, 1913.
Zelenin, 1927 = Z e l e n i n, D. Russische (Ostslavische) Volkskunde. Leipzig, 1927.
Zelenin, 1936 = Z e l e n i n, D. Die animistische Philosophie des sibirischen Schamanismus. – Ethnos (Stockholm), 1936, No 4, p. 81 sq.
Zelenin, 1937 = Z e l e n i n, D. Zur Frage der Entwicklungsgeschichte der primitiven Religionen. – Ethnos (Stockholm), 1937, No 3, 74–91.

ДУМИ ЗА ХРИСТО ВАКАРЕЛСКИ

РЕДОВЕ ОТ БИОГРАФИЯТА

Христо Томов Вакарелски е роден на 15 декември 1896 г. в село Момина клисура, Пазарджишко, в средно заможно селско семейство. Начално и прогимназиално образование придобива в родното си село и в гара Белово, а гимназиално в гр. Пазарджик.

В периода 1919–1923 г. следва в Софийския университет славянска филология, където слуша лекциите на прочутите професори Ив. Шишманов, Л. Милетич, Б. Цонев, М. Арнаудов, Б. Пенев, Ст. Младенов и др.

След завършване на висшето си образование става учител последователно в Роман, Панагюрище, Самоков и Пазарджик. В Пазарджик се осъществява съдбоносната му среща с проф. Ив. Шишманов, който го убеждава да замине на специализация по проблемите на етнографията в Полша.

На специализация в Полша заминава през 1926 г., където слуша лекциите на професорите Мошински и Понятовски, които го насочват към етнографията.

След завръщането си от Полша Вакарелски започва работа в Народния етнографски музей с директор Ст. Л. Костов, като уредник. Оттогава той поема по пътя за проучване на бита и културата на българския народ с голяма любов и чувство за отговорност.

От 1941 до 1944 г. Хр. Вакарелски е команди-

рован в Скопие, където организира Скопския етнографски музей.

През 1945 г. след завръщането си от Скопие, той става директор на Народния етнографски музей в София, а след 1948 г., когато Етнографският музей става институт с музей, той е избран за старши научен сътрудник и ръководител на Секцията за материална култура и народно изкуство, на който той остава до пенсионирането си.

Като директор и по-късно сътрудник на Етнографския институт с музей Вакарелски пътува из цяла България за събиране на материали, като едновременно с това обнародва по-малки и по-големи свои трудове, в които описва и теоретично обосновава фактите.

Предмет на неговите изследвания стават въпросите, свързани с народните обичаи и календарната обредност, със земеделието, скотовъдството и народните занаяти, с фолклора на народа ни, както и с дълбоката народна душевност.

Христо Вакарелски оставя за етнографската наука повече от хиляда научни и популярни труда. Ще споменем само някои от тях: „Из веществената култура на българите" (поредица от статии), „Няколко културни и езикови граници" (1934 г.), „Бит на тракийските и малоазийските българи" (1935 г.), „Етнографският характер на Западна Тракия" (1946 г.), „Битовата веществена култура в Добруджа и промените в нея през последните десетилетия" (1956 г.), „Българската историческа песен" (1961 г.). „Специфика на българските народни изкуства" (1967 г.) и мн. др.

Венец на неговото научно творчество обаче е неговият обобщаващ труд „Етнография на България", излязъл най-напред в Полша през 1965 г., в Германия през 1969 г. и едва през 1974 (и II издание през 1977 г.) в България. След смъртта му през 1990 г. излиза предаденият няколко години преди това последен негов труд „Българските погребални обичаи".

Хр. Вакарелски е носител на редица международни награди, а през 1965 г. е удостоен с престижната международна награда „Готфрид фон Хердер", която се връчва за първи път в България. През същата година, на празника на светите братя Кирил и Методий получава и званието „заслужил деятел на науката". Носител е и на наградата „Паисий Хилендарски" на БАН за книгата му „Етнография на България".

Умира на 26.XI.1979 година.

„БЪЛГАРСКИ ПОГРЕБАЛНИ ОБИЧАИ“ В НАУЧНОТО ТВОРЧЕСТВО НА ХРИСТО ВАКАРЕЛСКИ

Христо Т. Вакарелски е един от най-плодовитите и най-изтъкнатите български етнографи. Неговото творческо дело дава облик на българската етнография почти 50 години. „Български погребални обичаи. Сравнително изучаване“ е последният му монографичен труд. Този факт придава на изследването особена стойност. То е завършващ акорд в едно близо половинвековно творчество, бележи края на една плодоносна научна дейност. Но трудът не е само факт от историята на българската наука. Той е действен фактор в нейното съвременно развитие дори и само за това, че е единственото монографично проучване, посветено на българските погребални обичаи. Липсата на други синтетични изследвания не е случайна. Погребалната обредност е извънредно сложно, исторически многопластово и с разнопосочни връзки с цялата народна култура явление. Нещо повече, ако трябва да се посочат сферите, в които традицията е най-жизнена днес, първото място ще заеме погребалната обредност. Оттук и несъмнената актуалност на изследването, неговото косвено значение за съвременната преобразователна практика.

У нас и в чужбина Христо Вакарелски е широко известен преди всичко като изследовател на народната материална култура[1]. От неговите многобройни етнографски публикации около 270 са посветени на материалната култура. И въпреки това проучването на погребалните обичаи е закономерен резултат от цялата му творческа дейност. Голям познавач на народната култура, минал през сериозната научна школа на полските еволюционисти, Хр. Вакарелски много рано осъзнава единството на тази култура, нейния синкретизъм и многофункционалност. Тук е и основата на едно от най-съществените качества на Хр. Вакарелски като изследовател – стремежа да се изучат явленията в тяхната цялост и многостранни връзки. Затова духовната народна култура никога не е стояла извън полезрението на изследователя. На неговото перо принадлежат и специфично фолклористични студии[2] и проучвания върху народното изкуство, върху народните игри и много други дялове на народната духовна култура[3].

Хр. Вакарелски отдава дължимото на духовната сфера в народната култура в свои етнографски трудове на различни равнища: тя е представе-

[1] По-цялостна оценка за научната и обществената дейност на Хр. Вакарелски вж. у Д и н е к о в, П. Христо Вакарелски. – ИЕИМ, 6, 1963; П р и м о в с к и, А. Научната и популяризаторската дейност на Христо Вакарелски. – Бълг. етнография, 1977, № 1; Христо Вакарелски и българската етнография. – В: Етнографски и фолклористични изследвания. С., 1979.

[2] С т о й к о в а, Ст. Приносът на Христо Вакарелски в българската фолклористика. – В: Етнографски и фолклористични изследвания, 16–22.

[3] Вж. К р ъ с т а н о в а, К. Избрани библиографски материали за Христо Вакарелски. – В: Етнографски и фолклористични изследвания, 23–35; К о л е в, Н. Библиография на трудовете на Христо Вакарелски. – Bulgar Tanulmayok (Debrecen), 1980, № 3, 59–83.

на и в описания на отделни райони[4], на групи българско население[5], присъствува равностойно и в синтетичния му труд „Етнография на България"[6].

Най-рано се проявяват, а като че са и найтрайни интересите на Вакарелски към празничнообредната система. На календарните празници и обичаи той посвещава изключително голям брой популяризаторски статии[7], пише за тях и отделен малък труд[8], отделя им място в „Етнография на България", но в центъра на вниманието му си остават семейните обичаи и обреди. На тяхното изследване са посветени и първите му публикации.

От семейните обичаи най-голямо място в научното дело на Хр. Вакарелски (до написването на представяния труд) заема сватбата. Студиите му върху нея са показателни за неговия подход към изучаването на обичаите. Подстъп към цялостното осветляване на обичая е събирането на мате-

[4] Вж. Вакарелски, Хр. Принос към изучаване на традиционния бит и традиционната култура на Панагюрско. – В: Панагюрище и Панагюрско в миналото. Т. 1. С., 1956, 67-144.

[5] Класическо и изключително ценно и днес си остава етнографското му изследване на тракийските и малоазийските българи. Вж. Младенов, Ст., Хр. Вакарелски. Бит и език на тракийските българи. Ч. 1; Вакарелски, Хр. Бит. – В: Тракийски сборник. 1935, № 5. С. (Тракийски научен институт).

[6] Тук се използува първото българско издание (Вакарелски, Хр. Етнография на България. Наука и изкуство. С., 1974). Трябва да се добави, че в архива на Хр. Вакарелски изобилствуват сведения за духовната народна култура. Те все още не са достъпни изцяло и не са влезли в научно обръщение.

[7] Сам Вакарелски отбелязва, че е представил почти всички поважни календарни обичаи. Вж. Примовски, А. Цит. съч., с. 23.

[8] Вакарелски, Хр. Българските празнични обичаи. С., Военно-книгоиздателски фонд, 1943.

риали, изучаването на отделни структури в него[9]. Едва след този подготвителен етап идва определянето на мястото и функцията на отделни основни компоненти в цялостната система на обичая. Класическа в това отношение е студията на Вакарелски за сватбената песен[10]. С нея той демонстрира какво може да даде на етнографа фолклорът и специално обредната песен. Не би било пресилено да се каже, че с тази своя студия Вакарелски се доближава до изследването на обичая „на редове", получило своята завършена форма в трудовете на съветския етнограф Д. К. Зеленин. От днешна гледна точка „Сватбената песен", която остава един връх не само в творчеството на своя автор, показва значението на внимателния анализ на едно от синонимните равнища на обичая, когато изследването е в сравнителен план и е поставено в контекста на целия обичай.

Трудно биха могли да се оценят правилно студиите на Вакарелски върху празнично-обредната система, върху семейните обичаи и специално за погребалната обредност, ако не се вземат предвид и някои на пръв поглед по-странични публикации, интереси и познания на автора. Става дума за дълбокото познаване и изследване на народната психика, знания и вяра, на българския

[9] Вж. Вакарелски, Хр. Народни обичаи. Извадки от анкета по сватбените обичаи в България. – Известия на Народния етнографски музей в София (ИНЕМ), 1—4, 1927, 135–143. Кносване. Обичай из българската сватба. – Пак там, 107–114. Забулване на невестата. (Из сватбените обичаи у българите.) – Изв. на Бълг. геогр. дружество, 3, 1935, 97–113.

[10] Вакарелски, Хр. Сватбената песен. Мястото и службата ѝ в сватбения обред. – ИНЕМ, 1939, 13, № 1–129.

език[11], за споменатите публикации на Хр. Вакарелски върху българския фолклор, народното изкуство и игри[12]. Такъв подход към делото на Хр. Вакарелски налагат не само постигнатите резултати (например в „Сватбената песен“), но и самата природа на изследвания обект. Обичаят, ако може така да се каже, е най-синкретичен и многофункционален в цялата синкретична и многофункционална народна култура. В него си дават среща, пресичат се и се дублират на различни равнища, сливат се в единно цяло обредно действие, слово, песен, музика, предмети на всекидневния бит и производство, овеществени резултати от художественотворческа дейност. В едно и също време обичаят е и свещенодействие, и норма, програма и прогноза, и знание, и вяра, игра и забава. Вътрешните отношения в това сложно единство са исторически определени, но в целия период от активното съществуване на обичая те са свързани с народната душевност, с нормите на народния живот, а посредством тях и със съзнанието за принадлежност към българския народ.

[11] Вж. Вакарелски. Хр. Понятието за достойнство у нашия народ. – Златорог, 1936, № 3, 128–134. Понятието за чест у народа ни. – Просвета, 1935, № 1, 18–32. За самовилите орисници. – ИНЕМ, 12, 1936. Специално за езика (извън приносите с диалектоложка и фолклористична насоченост) вж. Езикът като предмет на етнографията. – Език и литература, 1946, № 1, 12–17.

[12] Вакарелски, Хр. Принос към естетиката на българския народ. – Изв. на Инст. за изобразителни изкуства (ИИИИ), 1958, № 2, 137–161. Пластиката по обредните хлябове у българите. – ИИИИ, 1960, № 3, 115–175. Народное искусство и обычаи. – Декоративное искусство СССР, 1968, № 6, 26–31. Jeux et coutumes théàtrales chez les Bulgares. – Ethnologia slavica, T. 1. Bratislava, 1969, 121–142.

Изследването на обичая става още по-трудно, като се има предвид, че той винаги е двойно „определен“. От една страна, в основата на съществуването му са действителни обществени потребности, реални нужди на човека. От друга страна, конкретната форма на обичая зависи в голяма степен от представите, знанията и вярата на същия човек за взаимовръзките в природата и обществото. Защото в крайна сметка обичаят винаги е и инструмент за въздействие върху тях в желаната и нужната насока.

Изтъквам тук най-общо сложността на етнографското изследване на обичайната система по няколко причини. Първо, защото това е основата за реална оценка на приноса на Хр. Вакарелски в тази сложна област, и, второ – за да станат ясни предпоставките за този съществен принос, предпоставки, заложени не само в таланта на изследователя, но и в дълбокото и обхватно познаване на цялостната народна култура, в изключително внимателното отношение към материала, в добросъвестния му анализ и не на последно място – в любовта и синовната признателност на Хр. Вакарелски към твореца на тази култура, към българския народ.

Отправната точка в научното творчество на Вакарелски – демократичното и на европейско равнище научно дело на Ив. Шишманов[13] – както и споменатите качества, му помагат най-напред да преодолее националната затвореност и изолация на част от българските етнографи, а след това да

[13] Вж. оценките на самия Вакарелски у Вакарелска, М. Моят път към и през етнографията (В памет на Хр. Вакарелски). – Векове, 1984, № 1, 67–78.

избегне или да надмогне някои увлечения по модни европейски теории и да остане обективен и честен изследовател на българската народна култура с подчертано демократични принципи.

Всеки опит да се видят предпоставките за отделен монографичен труд като „Български погребални обичаи“ в едно богато творческо дело, продължило пет десетилетия, остава непълен, ако не се разгледа цялото творчество. Но опитът би бил и безпредметен, ако не даде отговор на въпроса за обхвата, качеството и количеството на използувания материал и позициите, от които той се интерпретира. Това е още по-необходимо, когато изследването е етнографско и част от материала е събран и записан лично от автора.

Отговорът на този въпрос е тясно свързан с методиката за събиране и документиране на материала. За теренните проучвания на Хр. Вакарелски е характерен стремеж към пълнота и обхватност, към регистриране на живите връзки на обичая с действителността[14]. В такъв дух е и основната насоченост на анализа и интерпретацията на обичаите у Вакарелски, макар че историзмът и желанието да осветли техните древни корени също не са му чужди[15].

[14] Към събирателската работа Хр. Вакарелски има усет. Той с право я смята за основно задължение, гледа на нея като на дълг за съхраняване на културното наследство на българите. Добра представа за подход му дават неговите методически ръководства и събраният от него материал. Вж. Вакарелски, Хр. Въпросник-упътване за събиране на етнографски материали. С., 1946.

[15] Вж. напр. Вакарелски, Хр. Старинните елементи в българските народни обичаи. – В: През вековете. С., 1938, 246–281.

Възпитаник на полската школа от 30-те години, Вакарелски гледа на културата като на продукт на народа творец и отражение на неговата душевност[16]. Вакарелски познава и големите постижения на руската и съветската етнографска школа. В своите изследвания (включително и в „Български погребални обичаи“) той широко се опира върху трудовете на Д. К. Зеленин, Е. Г. Кагаров и др., а с П. Г. Богатирьов и С. Токарев го свързва дългогодишно познанство.

Обичаите при смърт и погребение отдавна занимават Вакарелски. Материали и отделни бележки за тях се намират още в началните тетрадки на неговите лични записи[17]. За представения труд той събира материали почти 50 години. Когато Хр. Вакарелски стъпва на научното поприще, погребалната обредност у нас е утвърдена като конкретен обект за етнографско изследване. Осемдесет години са минали от първата публикация на З. Княжевски, в научно обръщение са влезли материалите на Л. Каравелов, налице са отличните описания на Д. Маринов, многобройни бележки и материали в периодичния печат[18]. Още в началото на века са отпечатани и обобщаващата студия на П. Парашкевов „Погребалните обичаи у българите“, и по-синтетичните приноси на А. П. Стоилов и П. Чилев, поставени на сравнително-историческа основа.

По-голяма роля за насочването към погребалните обичаи ще да са имали трудовете на евро-

[16] Вж. Вакарелска, М. Цит. съч., с. 71.

[17] Вж. АЕИМ, № 709-II-714-II, 890-II-893-II.

[18] Пълните библиографски данни за трудове, използувани и от Хр. Вакарелски, вж. в края на труда му.

пейските изследователи (например на Арнолд ван Женеп) и особено на поляка Адам Фишер („Погребалните обичаи на полския народ"), с които Хр. Вакарелски се запознава в Полша.

Сам Хр. Вакарелски публикува първите резултати от изследванията си върху погребалните обичаи непосредствено преди и след Втората световна война. В две студии той се опитва да изясни от по-общи позиции народните представи за смъртта, за душата, за предопределението („Понятия и представи за смъртта и душата", 1939, и „Смъртта като фактор", 1948). Тук той напуска сигурната основа на фактите и, както сам изтъква по-късно, допуска някои „...неубедителни за днешното състояние на науката постановки"[19]. Тези студии имат значение преди всичко за историята на науката, тъй като дават възможност да се види развитието на възгледите на един голям учен, развитие, характерно за представителите на цяло поколение. От същия период е и една скица – очерк за българските гробища и надгробни паметници, която пази своето изворно значение и днес[20].

Първото по-кратко, но цялостно изложение на погребалната обредност Вакарелски прави в полското издание на своята „Етнография на България" (Вроцлав, 1965 г.). То не се различава особено от същия дял в двете български издания на труда и е етнографско в традиционен смисъл. То е статично и показва погребалните обичаи на българите откъм края на XIX до средата на XX в. Както и

[19] Вж. неговата оценка тук, в Увод, с. 17.

[20] Вакарелски, Хр. Гробища и надгробни знаци. – Нашенец, № 136, 21 авг. 1943.

малцината си предходници, Хр. Вакарелски следва вътрешната хронология на обичаите – описва ги в тяхната естествена последователност. В резултат на това той очертава естествената им структура, и то най-пълно за времето си. Изложението е обобщено за цялата страна, за българите въобще и само при по-характерни елементи (най-често названия) се отбелязва областта, а понякога дори и селището, за което са присъщи. За пространствения обхват на изследването можем само да се досещаме (в първата част „История на българската етнография" Вакарелски е включил изследователи на културата и бита в цялата етнична територия на българите). Както е прието за целия труд, и в дела за погребалните обичаи изворите не се посочват конкретно. В края библиографията е оскъдна, но от самото изложение личи, че авторът използва и много личен материал. В интерпретацията му той остава близо до фактите и до народната им оценка. Тук съобразно с общата постановка на труда историческият и съпоставително-сравнителният аспект липсват.

„Обичаите при смърт и погребение" в „Етнография на България" обаче имат съществено значение. То е преди всичко в това, че за първи път, и то в цялостната етнография на България, те са описани и анализирани систематично. Не е трудно да се разбере значението на този факт за включване на българските обичаи в по-общи сравнителни изследвания, особено в чужбина. За Хр. Вакарелски и за неговия подход те са показателни като свидетелство за стремеж да се стъпи по-здраво на материалистически позиции. Основният научен резултат е установяването на вътрешната

структура на обичаите при смърт и погребение. В този смисъл изложението в „Етнография на България" е важна стъпка към осъществяването на замисъла за сравнително проучване на погребалните обичаи, замисъл, който Вакарелски има от години и за чието осъществяване се готви дълго.

„Български погребални обичаи", които представяме тук, са качествено различно изследване. В тях Хр. Вакарелски си поставя нови задачи. Уточняването на структурата на обичаите и тяхното общо описание са отминал етап. Задачата на този труд е те не само да се опишат пълно и да се изследват сами за себе си, но и да се поставят в контекста на погребалните обичаи на останалите славянски и балкански народи. При това проучването не е самоцелно, т. е. чисто фактологично, познавателно. Авторът има благородната амбиция да осъществи общите постановки на своите полски учители. „Той (трудът–б. а., С. Г.) цели и навлизане в душевността на човека, съпровождаща и мотивираща фактите и постъпките. По този път само може да се установи доколко има в човешкото поведение разумен напредък и доколко то е резултат от чужди влияния, доколко е лично, субективно, българско или общочовешко стадиално явление."[21]

Тази формулировка определя и равнищата на изследването. Поставяйки в центъра на вниманието си човека, Хр. Вакарелски иска да установи и етничното (българското) и историко-типологичното (стадиалното). Тези две равнища са задължителни за всяко съвременно сравнително етнографско изследване, независимо от това, как ще бъдат формулирани. Но това не е всичко. Главната цел на изследването си Вакарелски вижда в обясняването на „първичните корени" на представите и вярванията на българите във връзка със смъртта и погребението. При това именно от позицията „че за човека изобщо материалният свят е първичен, а съзнанието – негово отражение, и то в зависимост от редица обусловености"[22]. Всъщност в съответствие с разбирането си Хр. Вакарелски търси не конкретно-генетичните корени на отделните явления, а техните общи исторически корени. Иначе казано, той няма предвид конкретно историческо, а историко-типологично изследване. При това трябва да се отбележи, че в неговото схващане има и отглас от реакцията срещу прекалено откъснатото от действителността и чисто идеалистическо тълкуване на погребалните обичаи, особено в периода преди Втората световна война. Затова Вакарелски често пренебрегва реконструкцията, за да остане при сигурно регистрирания факт. Именно по тази причина той често съпоставя тълкуванията на предходниците си с народните разбирания[23]. Предимствата и недостатъците на този подход илюстрира трудът, а някои от тях схваща и авторът, като пише: „Приведените и изследвани в труда (народни – б. а., С.Г.) схващания и прояви могат и да не принадлежат към най-първите. Те могат да са отражение на сравнително късни културно-исторически състояния, на различни странични етнични и културни влияния."[24] Впре-

[21] Вж. тук, Увод, с. 21.

[22] Пак там, с. 23.

[23] Пак там.

[24] Пак там.

ки това вярно в основата си твърдение Вакарелски в известна степен архаизира погребалните обичаи. Основание за това му дава не само по-голямото (в социален и етничен план) единство на българската обредност, но и тезата му, че и през периода на капитализма българската буржоазия и дори интелигенцията не е свободна от традиционната мисловност на селянина. Социални варианти в обредите при погребение (по-точно зачатъци на такива варианти) той е склонен да вижда само в материалните ѝ компоненти[25]. И тук авторът не изобщо, а посвоему е прав, защото и той, както повечето от българските етнографи, разглежда в труда си преди всичко обредността на българското село. Именно затова, когато говори за единството и неизменността на обредите, отразени в неговите материали, събирани за половин век, той отбелязва, че промените засягат не толкова същността на обредността, а главно нейната християнско-канонична страна (равнодушие към предсмъртното пречистване и изповед).

Интересни са и схващанията на Хр. Вакарелски за субстратните елементи в погребалните обичаи на българите. В тях би могло да се види своеобразна реакция на доста разпространеното тълкуване на общотипологични елементи като етнично определени, особено когато става дума за прехода от античност към средновековие. От общоисторически позиции Вакарелски допуска възможността за съществуването на субстратни елементи. Но тъй като сигурните (т. е. археологическите) материали се отнасят само за общотипологични (общочовешки) елементи, които биха могли да принадлежат на всеки от трите етнични компонента на българската народност, той не смята за възможно да ги интерпретира като етнично (преднародностно) определени, макар да са засвидетелствувани само у един от тези компоненти.

[25] Пак там.

Постарахме се да покажем изходните позиции на Хр. Вакарелски при разкриването на генезиса и историческото развитие на обичаите при смърт и погребение. Справедливостта налага да отбележим специално, че в самото изследване той не се придържа безкомпромисно към тях. На него не е чужда мисълта за постоянното развитие на разглежданите явления. На места той специално го отбелязва (например: „Преосмислянето на едни вярвания и обичаи е постоянно явление в живота на народите", с. 47), а и в самия труд изобилствуват факти за анализ в тази насока, факти, които са получили и вярно по основа осветление. За това свидетелствува и специалният (№ 9) параграф от Заключението.

Голямата сила и стойност на представения труд не са в неговия диахронен, а в синхронния му аспект. За автора той е основен, макар че като смята това за естествено, Хр. Вакарелски не го отбелязва специално в своя Увод.

В „Български погребални обичаи" е очертана точно картината на тези обичаи в цялата етнична територия на българите. Традиционната структура на тези обичаи, очертана в основни линии още в „Етнография на България", тук е детайлизирана, уплътнена и „покрита" с материали.

Хр. Вакарелски използува целия публикуван български материал за обичаите при погребение. Освен

специфично етнографските публикации той привлича избран археологически материал, лингвистични изследвания, които имат отношение към изучаваните явления. В този свой труд авторът отива и по-нататък. Нерядко той се опитва да привлече и интерпретира и „вторични" материали, да види и оцени от етнографски позиции отражението на изучаваното явление в художествената литература.

Много съществена част от материала, върху който е изградено изследването, е архивен. В труда са включени резултатите от почти 50-годишни наблюдения над българските погребални обичаи, а както е известно, Хр. Вакарелски е внимателен наблюдател с аналитичен поглед и синтезиращ ум.

В „Български погребални обичаи" са използвани пряко материали от около 150 отделни селища. Една внушителна цифра, която заедно с публикувания материал говори за сериозната фактологическа основа на това изследване. Едва ли може да се твърди, че Хр. Вакарелски е изчерпал всички регионални и особено локални особености на българските погребални обичаи. Но вън от всяко съмнение е, че той е документирал основните от тях, че е запазил за науката част от културното наследство на българите, което си отива безвъзвратно. Хр. Вакарелски създава внушителен корпус от материали. И както е при всяко научно изследване, ако за някои от постановките и резултатите му може да се спори, то като цяло трудът има непреходна стойност. Без него не би могло да се направи нито едно сериозно изследване не само на българските, славянските, балканските, но и на обичаите при погребение в Европа.

Нов в представения последен труд на заслужилия учен Хр. Вакарелски е и сравнителният аспект. Авторът си е поставил и задачата да търси и разкрива не само общото, но и специфично българското. Основа за това е съпоставката на българските обичаи с тези на останалите народи. Без да навлиза в теоретични обосновки за потекло и сродство, авторът стъпва на генеалогичната лингвистична класификация и започва съпоставките последователно – от най-близките към най-далечните народи. Този принцип той се старае да следва при всяка отделна тема, като смята (тъй като погребалните обичаи са много консервативни), че привличането на материали за народи, намиращи се на ранни степени в своето обществено-икономическо развитие, е най-уместно (Увод, 21).

Такава постановка изключва изчерпването на съпоставителния материал. Хр. Вакарелски се старае да приведе преди всичко славянски и балкански успоредици. Едва тогава той търси други, ако смята за необходимо да покаже ранния, стадиалния характер на явлението. При това невинаги може да се види строга последователност, тъй като често авторът е зависим от състоянието на проучванията и от достъпността на публикациите, и, разбира се, от собствената си осведоменост.

Тук се налага известно уточнение. Внимателният читател вероятно ще забележи както в прегледа на изследванията, така и в самото изложение, че по-пълно са използвани публикациите от първата половина на века. Това не бива да се отдава на неосведоменост, защото Хр. Вакарелски има подчертано подборно отношение към тези и концепции. Когато според него едно изследване не привнася нищо ново като научен резултат или по-

не не разколебава по-ранните, той не го използва[26].

Изложението на Хр. Вакарелски е подчинено на вътрешната хронология на погребалната обредност. Структурата на обичаите определя и общата концепция на труда. Всяка глава обхваща определен и относително завършен период от обредността. Изключение правят Първа, Втора, Десета и Единадесета глава. Първите две са посветени на изясняване на основни народни представи, които са предпоставки за разбиране и изследване на погребалната обредност, а другите – на по-общи въпроси и на представи, които дават отражение върху цялата обредност и особено върху нейния последен етап.

Вътрешно всяка глава се дели (по израза на автора) на отделни „теми". Всъщност всяка тема обхваща самостоятелен обреден комплекс или има в центъра си съществен негов елемент. От своя страна всяка „тема" съдържа отделни параграфи, в които се излага българският материал, привеждат се съответствия по посочения начин. Явно авторът приема всяка тема като относително завършена част. Именно тук той привежда чуждите схващания (ако ги има) за произхода и същността на разглеждания елемент или комплекс, дава оценка за тях, като се основава преди всичко на народните представи. Това придава завършеност на отделните теми и ги прави своеобразни малки изследвания. В някои случаи, когато заключителният момент липсва, те оставят впечатление за незавършеност.

[26] Например Хр. Вакарелски бе запознат с последните изследвания върху названия с корени *mer-* и *nav-*, но предпочете да се облегне върху изследванията на Л. Леже от 1901 г. – Вж. тук, Първа глава, А, с. 25.

Възприетият начин на изложение в труда определя и характера на Заключението му. То е кратко и общо. В него Хр. Вакарелски излага общите си наблюдения и идеи за генезиса, развитието и същността на обичаите при погребение. Сами по себе си и те са важни, защото са свързани с обширен материал и са направени от позициите на дългогодишни наблюдения и размисли. От тях ще изтъкна само две. Като се базира на Л. Нидерле, авторът подчертава, че по „основа" българските обичаи при погребение са славянски. На второ място ми се иска да напомня още веднъж за историческото виждане на автора. В отделен параграф на Заключението (9) Хр. Вакарелски специално изтъква, че обичаите се развиват, преосмислят и отмират.

В няколко страници е изключително трудно да се разкрият даже основните черти на едно обемисто изследване. Може би по-важното е да се създадат допълнителни предпоставки за неговото по-лесно и пълно разбиране. В този смисъл е важно да се обърне внимание на някои езикови особености в изложението. В терминологично отношение трудът може да изглежда на съвременника малко остарял. Например наред с „първобитен" (народ) читателят ще срещне и „екзотичен", че дори и „примитивен". В тези определения Вакарелски не влага оценъчен смисъл. Най-малко той би могъл да бъде обвинен в подценяване на който и да било народ, на която и да било култура. Тези особености на терминологията, както и обхватът на интерпретацията, трябва да се приемат като особености на Хр. Вакарелски, на учения, който близо половин век се труди в областта на етнографията.

Христо Вакарелски работи до последните си

дни. Изследването на българските погребални обичаи, което предлагаме на научната общественост, е последното му крупно дело. За неговото завършване и подготовка за печат той получи помощ и от Етнографския институт с музей. Сирануш Таниелян му помагаше технически, а Недялка Шипчанова свери обширната му библиография[27]. Може само да се съжалява, че технически причини забавиха отпечатването на труда, и то не само защото неговият автор не доживя да го види издаден, а и защото по-късно ще стане достояние на научната общественост.

И накрая, струва ми се, най-добре е да завърша с това, с което започнах. „Български погребални обичаи“ не е само последният монографичен труд на Хр. Вакарелски – той е и първото, а засега и последното сравнително изследване върху този дял на българската обичайна система, той е и история, и съвременност, а надявам се – и едно начало.

СТОЯН ГЕНЧЕВ

[27] Използуваната в монографията литература се цитира по следния начин. Когато авторът на съчинението се споменава в основния текст, след фамилията в скоби се отбелязват годината на изданието и съответните страници, ако това се налага. Например: „... много сведения дава К. Мошински (1938)“. Когато авторът не се споменава в основния текст, към изложението има коментар и др., в скобите се изписва и фамилията на автора. След нея са означени годината на издаването и съответните страници. Когато се използуват повече съчинения, след фамилията се посочват последователно годините на изданията (евентуално и страниците), отделени с точка и запетая. Например: (Вакарелски, 1928; 1935, с. 20; 1974). Пълните библиографски данни се съдържат в списъка на литературата. В случаите, когато цитираните на едно място автори и съчинения са много и тяхното изписване в текста би затруднило четенето, те по същия начин са отбелязани в бележка.

НАУЧНОТО ДЕЛО НА ХРИСТО ВАКАРЕЛСКИ

На 26 ноември 1979 г. ни напусна завинаги Христо Вакарелски, виден учен, най-яркият представител на българската етнография в продължение на половин век, проникновен тълкувател на народното художествено творчество, материално и духовно.

Христо Вакарелски е роден на 15 декември 1896 г. в с. Момина клисура, Пазарджишко. Там получава и първоначалното си образование. После завършва гимназия в Пазарджик, а от 1919 до 1923 г. следва славянска филология в Софийския университет. След завършване на висшето си образование няколко години е учител в Панагюрище, Пазарджик, Роман и Самоков. За неговата работа по-късно като етнограф голямо значение несъмнено имат ранните му впечатления от родното му село, сгушено в пролома на река Марица между Родопите и Средна гора. Там той израства и неизменно прекарва всички свои ваканции като ученик и студент и после като учител. Той не само наблюдава отблизо, но до голяма степен и участвува в живота на селото. Неговите съселяни се занимават с дребно земеделие и скотовъдство, с въглищарство и арабаджийство, а много от тях скоро след Първата световна война се пролетаризират и отиват да търсят прехраната си в близките фабрики или на служба в железниците.[1]

[1] За селото по-подробно вж. Ив. Батаклиев. С. Момина клисура, Пазарджишко. – Изв. на Етногр. инст. и музей, кн. VI, С., 1963, с. 27–37.

Животът на село е школа за етнографа. Втора голяма школа за Вакарелски е университетът, където той не само получава специални знания, но и разширява много общата си култура. По време на неговото следване в Софийския университет четат лекции някои от най-видните представители на българската филологическа наука – Ив. Шишманов, Л. Милетич, М. Арнаудов, Б. Пенев, Ст. Младенов и др. Лекциите на Шишманов и Б. Пенев запалват у него интерес към литературата. При Милетич прави първите си опити за научна работа и под неговия взискателен поглед още като студент втора година съставя библиография на трудове и статии по славянска филология, литературна история и критика за период от десет години (1910–1920), издадена през 1921 г.[2] Своя интерес към библиографската работа Вакарелски запазва през целия си живот и дава редица приноси в тази област.

По това време и в следващите няколко години той все още няма точно определени научни стремежи, най-малко пък към етнографията. По-скоро него го привличат литературната история и езикознанието, прави опити да превежда от руски (Тургенев, Мамин-Сибиряк). През 1925 г. отпечатва своята първа статия – „Кесарий поп Василев – учител от времето на Възраждането".[3] Но

[2] Изв. на Семинара по слав. филология. Т. IV, С., 1921, с. 569–642.

[3] Учил. преглед, г. IV, 1925, с. 368–397. По-нататък трудовете на Хр. Вакарелски се посочват само със заглавието и годината на отпечатването. За по-подробни библиографски данни вж. К. Кръстанова. Избрани библиографски материали за Христо Вакарелски. – В: Етнографски и фолклористични изследвания..., с. 23–35. Вж. също Сто години Българска академия на науките. II. Професори и старши научни сътрудници. Обществени науки. С., 1972, с. 45–48.

случаят, който често тласва живота на хората в неочаквани посоки, и този път изиграва своята роля. Една случайна среща в Пазарджик през 1925 г. с проф. Ив. Шишмавдв, „ловеца на таланти", определя по-нататъшната съдба на младия учител.[4] По молба на Шишманов и по негов план-въпросник Вакарелски събира сведения за народните носии в Пазарджишко. Професорът високо оценява получените материали. Той вижда във Вакарелски бъдещия етнограф, който ще продължи делото на Д. Маринов, К. Шапкарев и Ст. Шишков.[5] С присъщата си енергия Шишманов успява да му издейтвува още за следващата година стипендия за специализация по етнография в Полша и да го убеди да замине въпреки колебанията на младия човек да изостави влечението си към литературата и да се посвети на етнографията.

През 1926 г. Вакарелски е вече във Варшава. Шишманов продължава да поддържа връзка с него, да го упътва и насърчава чрез писма. Нещо повече – той успява да продължи едногодишната му специализация с още една година, за да работи върху сватбените обреди. Преценил отрано, че мястото на Вакарелски е в софийския Етнографски музей, Шишманов му препоръчва да се запознае подробно с уредбата на етнографските музеи в Полша.[6]

Във Варшава Вакарелски слуша лекции и работи при видните полски етнолози Евг. Франковски и Ст. Понятовски. Най-силно влияние върху не-

[4] П. Динеков. Писма на проф. Ив. Д. Шишманов до Христо Вакарелски. – Бълг. фолклор, г. IV, 1978, кн. 1, с. 41–49.

[5] Пак там, с. 42 (писмо II).

[6] Пак там, с. 49 (писмо VII).

говата работа обаче оказват трудовете на известния полски учен К. Мошински, професор в Краковския университет. С него той се запознава по-отблизо и тяхната научна и приятелска дружба продължава до смъртта на Мошински през 1959 г. Приобщавайки се към школата на полския учен, Вакарелски от своя страна допринася много за неговото запознаване с българския фолклор, оценен от Мошински високо в известния му труд „Народна култура на славяните".

Завърнал се в България, Вакарелски веднага е назначен в Етнографския музей в София, където отначало е асистент, а после уредник. От 1945 до 1948 г. е директор на Народния етнографски музей в София. След сливането на музея с Института за народоука при БАН през 1949 г. той става старши научен сътрудник в новообразувания Етнографски институт и музей. Там от 1953 до 1963 г. е ръководител на Секцията за материална култура и на родно изкуство.

Това е твърде обикновената на пръв поглед служебна кариера на Хр. Вакарелски. Но тя има солидно научно покритие. Вакарелски изпълнява всеотдайно, докрай завета на своя учител Ив. Шишманов – „не да стои в канцелариите, за да изследва систематически цялата страна в народоучно отношение"[7]. И наистина Хр. Вакарелски е навярно най-добрият български етнограф-теренист. Той е обиколил всички краища на нашата страна, опознал е всяко нейно кътче, събрал е огромен материал върху народния бит, изучен от него в най-големи подробности.

[7] Динеков. Цит. съч., с. 44 (писмо II).

Трудовете на Хр. Вакарелски обхващат широк кръг от проблеми. По необходимост – в зависимост от началния етап, на който се намира по това време българската етнографска наука – значителна част от тези трудове има до голяма степен описателен характер. Стремежът на автора е да изнесе повече конкретни факти от българския народен бит, от народната култура, до този момент неустановени или малко известни. Натрупването на материала, внимателното събиране на проверени факти предшествува винаги обобщението и теоретичното осмисляне. Но дори и в своите описателни работи Вакарелски далеч не е само съвестен битоописател. Не само неговият талант, но и широката му професионална култура, доброто познаване на славянската етнография го предпазват от ограниченото виждане на обикновения събирач. Той разглежда явленията на националната ни традиция в широкия контекст на славянските и балканските народни традиции и това му дава възможност с голяма точност да прецени значението и да определи мястото на всеки отделен факт.

Първите статии, които той вече като етнограф отпечатва, са върху народните обичаи и обреди и по-специално върху сватбената обредност. Както видяхме, конкретните му занимания по време на специализацията му в Полша са главно в тази област и вероятно във връзка с тях са написани и излизат през 1927 г, двете му работи – „Каносване. Обичай из българската сватба" и „Народни обичаи. Извадка от анкета по сватбените обичаи в България". Изследванията му върху българската народна сватба продължават и по-нататък. През 1935 г. отпечатва малката студия „Забулване на

невестата". От същата област е и един от основните му трудове – „Българската сватбена песен. Мястото и службата ѝ в сватбения обред" (1939), разработен въз основа на богат български и сравнителен славянски материал. Интересът му към сватбените обичаи и песни продължава и след войната. През 1946 г. написва кратък очерк „Сватбени обичаи в с. Рамне, Охридско", а през 1962 г. издава избрани сватбени песни с уводна статия върху народната сватба.

Сравнително по-малко се занимава с календарна обредност. Наблюденията му върху някои календарни обреди са отразени в статиите „Лазарици в Софийско" (1932), „Празнични огньове в България" (1969) и др. В „Битови черти в селата" (1936) се разглеждат накратко някои въпроси на задругата и обичайното право. Характер на общи прегледи имат двете му книжки „Българските празнични обичаи" (1943) и „Български народни обичаи" (1960).

Във връзка със заниманията му като музеен работник у Вакарелски се развива интерес към материалната култура на народа и скоро става доминиращ в неговата работа. Младият етнограф започва системно изследване на основния поминък у българите – земеделието, една област почти непроучена дотогава. Той обнародва поредица от статии в Известията на музея под общо заглавие „Из веществената култура на българите", в която дава точни описания на типовете и разновидностите на народния земеделски инструментариум – рала (1929), брани (1932), сърпове, коси, паламарки, начин и уреди за вършитба (1936), вили и гребла (1943). Освен това той пише и по редица въпроси от развитието на българската аграрна култура, търси диахронията на явленията – „Старите земеделски сечива" (1936), „Остатъци от безплужно земеделие при българите" (1957, на немски), „Културни преживелици. Принос към проучването на първичните матриархални следи в бита на българския народ" (1958, на словашки), където се опитва да обясни генезиса и развитието на някои женски занятия в земеделието, „Следи от еднополната земеделска система у българите" (1960, на полски), „Антични следи от траките в материалната култура на българите" (1974), „Имало ли е соха в българските земи?" (1975) и др. Той се спира и на отглеждането на някои други култури у нас – „Някои български лозарски оръдия" (1960, на унгарски), „Розовата култура в България" (1973, на немски). Във връзка с изследванията му на животновъдството е голямата му студия „Българските подвижни овчарски колиби", излязла на немски в Унгария през 1956-1957 г., предшествувана от една малка статия на френски по същия проблем „La maison du berger" на Алфред дьо Вини и колибата „комарник" у българите" (1953). Тук могат да се отнесат и интересните му статии върху преработването на млякото у нас – „Добиване на масло и съоръженията за него" (1960, на унгарски), „Млекопреработване и млечни продукти у българите" (1969, на немски) и „Историческа устойчивост на терминологията във връзка с млекопреработването" (1970, също на немски).

Вакарелски се интересува също от селищното устройство и жилищната архитектура. През 1939 г. излиза на немски в Стокхолм интересното му изследване „Кладенци и водопроводи в България", в което разглежда типологията, развитието и

терминологията на народните начини и уреди за водоснабдяване у нас. През 1962 г. обнародва в Бърно също на немски статия върху българската жилищна архитектура. Пише и върху някои домашни занятия, уреди и съдове – „Принос към проучването на българските тъкачни станове“ (1932), „Ручные прялки в Болгарии“ (1950), „Дървени чаши“ (1936) и др. Особено внимание отделя на проучването на народния транспорт: „Носене товар на глава в Македония“ (1943), „Превозване на стоки с товарни животни у българите“ (1966, на унгарски), „Начини за пренасяне у българите“ (1971, на немски).

През 1941 г. Хр. Вакарелски издава заедно с Г. Петков голямо цветно табло на българските народни носии в тяхното териториално разположение, а на следната година излиза в отделна книжка обширният му очерк „Български народни носии сега и в миналото“ с илюстрации и карти (в съавт. с Д. Иванов), Още преди това, в началото на хитлеристката война срещу славянския свят, Вакарелски подчертава славянския характер на българското народно облекло в статията „За българските народни носии и славянските следи по тях“ (1940). На сравнително слабо проучената мъжка носия той посвещава изследването „Мъжкото облекло на българите в Тракия“ (1963).

Народните занаяти са друга област от материалната култура, към която Вакарелски проявява интерес. Той пише по-специално върху един отмиращ занаят – мутафчийството (1940), върху художествените занаяти (1974), върху новите форми, в които днес занаятите продължават своето съществуване (1975).

Някои от най-значителните трудове на Хр. Вакарелски представят регионални изследвания на народния бит и народната култура. На първо място сред тях не само по време, но и по значение е монографията „Бит на [тракийските и малоазийските българи]“, излязла през 1935 г, като първа част на двутомния труд „Бит и език на тракийските и малоазийските българи“ (частта за езика е написана от Ст. Младенов и Хр. Кодов). Прав е А. Примовски, когато пише, че „четиридесет години чрез този труд етнографите от чужбина се запознават с бита и културата на българския народ изобщо[8], защото по въпросите на българската етнография по-пълни и компетентни сведения по това време другаде няма. Подобен характер имат и цял ред по-късни негови изследвания, макар че са по-ограничени по обем и по обхват на материала: „Принос към традиционния бит и традиционната култура на Панагюрско“ (1956), „Принос към проучването на семейните обичаи на Панагюрско в миналото“ (1961), „Битовата веществена култура в Добруджа и промените в нея през последните десетилетия“ (1956), „Добруджа. Материали към веществената култура на българите през периода на капитализма“ (1964), „Веществената народна култура в Странджанската област“ (1957), „Поминъци на българите мохамедани и християни в Средните Родопи“ (1969) и пр. Вакарелски пише също и някои актуални статии за осветляване етнографския характер на отделни области – „Етнографският облик на Македония“ (1942), „Етнографският характер на Западна Тракия“ (1946, на френски) и др. Зас-

[8] А. Примовски. Христо Вакарелски и българската етнография. – В: Етнографски и фолклористични изследвания, с. 8.

лужава да се отбележат и редица статии на Вакарелски с по-общ характер върху българските народностни черти и народната култура и настъпващите в тях промени в по-ново време: „Бележки върху етнографията на българите“ (1936), „Основни културно-исторически особености на народния ни бит“ (1941), „Групи на българския народ от битово отношение“ (1942), „Промени в живота н културата на селото“ (1956), „Характерни черти на селската народна култура в България“ (1962, на немски), „Изследване на съвременния бит на народа“ (1970, на френски) и др.

Фолклорът е втората голяма област, в която Хр. Вакарелски съсредоточава своите научни интереси. Работата му върху фолклора е тясно свързана с етнографските му проучвания и в много случаи произтича от тях. Народното художествено творчество за него е преди всичко част от духовната култура на народа и затова повечето пъти той подхожда към въпросите на фолклора като етнограф. Това може да се види и от цитираната вече негова студия върху сватбената песен, където песента е разгледана като компонент и интерпретация на сватбения обред. Авторът почти не се докосва до въпросите на поетиката, вниманието му е насочено към функцията. Това е пръв опит да се изследват мястото и ролята на песента в народната сватба. С богатия си материал и широкото използване на чужда научна литература тази студия запазва и досега значението си на основен труд, от който се излиза при всяко ново изследване на този жанр в българския фолклор.

През 1939 г, излиза и друга важна студия на Хр. Вакарелски – „Българската историческа песен“. В нея се поставят проблемите за времето и начина на създаване на историческите песни, тяхното отношение към действителността през различните исторически епохи, разглеждат се най-значителните сюжети. В обхвата на историческите песни Вакарелски включва юнашките и хайдушките, но същевременно ги разграничава по тяхното съдържание и поетика, по начина на възникването им. Своите схващания Вакарелски излага по-нашироко и доуточнява в една по-късна статия под същото заглавие, отпечатана като уводна към третия том на „Българско народно творчество“ (1961). Във връзка с интереса на Вакарелски към историческите песни е и голямата му статия „Христо Ботев и българското народно творчество“ (1949). Тя е една от първите статии, в които се изследва фолклорният образ на Ботев и се поставя въпросът за влиянието на Ботевата поезия във фолклора.

Историческите песенни жанрове и главно юнашкият епос продължават да занимават Хр. Вакарелски до последните години. На тях той посвещава няколко статии и доклади – „Демократичното начало на българския героичен епос“ (доклад на V международен конгрес на славистите през 1963 г.), „История и историзъм в юнашкия епос“ (1972), „Развитие на образа на Крали Марко като най-значителен герой на южнославянския епос“ (1975, на немски).

Интересът на Вакарелски към народното песенно творчество се изразява и в съставянето на няколко фолклорни сборника, които с компетентния подбор на материала и ценен коментар остават и досега между най-хубавото във фолклористичната ни литература. Заедно с Божан Ангелов той издава три антологии – на народната балада,

на историко-героичните песни и на народната лирика – „Сенки из невиделица“ (1936), „Трем на българската народна епика“ (1939) и „Книга на народната лирика“ (1946). Той е един от членовете на общата редакция на многотомника „Българско народно творчество“ и съставител на третия том – „Исторически песни“ (1961) – и на петия – „Обредни песни“ (1962, заедно с М. Арнаудов). През 1970 г. издава големия сборник от необнародвани материали „Народно песенно творчество от Ловешки окръг“ (в съавт. с П. Цветанова). В няколко статии той се спира на регионалните особености на народната песен от различни области – „Народното творчество в Самоковско“ (1938), „Песенният фолклор в Троянско“ (1968), „Езикът на родопските песни“ (1962) и др.

Другите фолклорни жанрове сравнително послабо привличат вниманието на изследователя. През 1936 г. той издава сборник „Български народни гатанки“, където обнародва 909 произведения, повечето вече обнародвани в по-стари издания, но около 40 новозаписани в родното му село. Същата година излиза и статията му „Народните ни гатанки“, в която разглежда тематиката и поетическите особености на този фолклорен жанр и за пръв път обръща внимание на следи в езика на гатанките от тайни и условни говори. През 1960 г. излиза на немски статията му „Наблюдения върху народната приказка днес“, а през 1969 г. – „Театрални игри и обичаи у българите“ (на френски).

Вакарелски има интересни наблюдения и материали също върху носителите и творците на народното творчество. Те са намерили място в статиите му „Музикално-фолклорни прояви в Пловдивското изложение през 1892 г.“ (1955, в съавт. с А. Примовски), „Творците на българските народни песни“ (1971, на немски) и др. Между тях особено важна е първата. Тя съдържа интересни данни за организирането на първия и единствен до Девети септември фолклорен събор, за участниците в него, документирането му и отношението на обществеността към него. Авторите изнасят нови сведения за много от участниците, издирени от тях чрез анкета.

Наред със словесното изкуство Хр. Вакарелски изучава и материалното художествено творчество на народа, намерило израз в предметите на бита или в обредните принадлежности. През 1957 г, излиза трудът му „Ковано желязо. Художествени творби на българските ковачи преди Освобождението“, подготвен в съавторство с Ал. Божинов и Д. Друмев. Същата година е отпечатана и статията му „Великденските яйца у българите“ (на френски), а през 1960 г. – „Пластиката по обредните хлябове у българите“. Неговият албум „Българско народно изкуство“, неособено голям по обем, но съставен с много разбиране и вкус, излиза в две издания (1963, 1969), изчерпани веднага. Във връзка с някои общи проблеми на българското народно изкуство той пише статиите „Специфика на българското народно изкуство“ (1967) и „Българското народно изкуство. Състояние и изследвания“ (1972).

Въпросите на народната естетика продължително занимават Хр. Вакарелски. На тях са посветени няколко от най-интересните му изследвания: „Музиката в живота на родното ми село“ (1952), „Бележки по музикалната теория и естетика на народа“ (1957), „Принос към естетиката на българския народ“ (1958), „Принос към изучаването

на нашата народна естетика“ (1970). Авторът разглежда редица сложни проблеми – за отношението на човека от народа към музиката и другите видове изкуство, за „хубавото“ в природата и изкуството според народното виждане, за необходимостта на селския човек от изкуство и т. н. С изнесените тънки наблюдения, с цитираните изказвания на изпълнители и слушатели, на създатели и потребители на народното изкуство Вакарелски е на път да изгради цялостна система от народните възгледи за изкуството. Той се очертава като изключителен познавач на народния бит и народната психология.

Народната душевност и народното знание впрочем отдавна са в кръга на неговите интереси. Още през 1931 г. той печата една малка статия от тази област – „Понятие за изкуство в народните песни“, последвана от „Понятието за чест у народа ни“ (1935), „Понятието за достойнство у нашия народ“ (1936), „Понятие и представи за смъртта и за душата“ (1939), „Смъртта като фактор“ (1948) и др.

В научните си изследвания Вакарелски включва и някои въпроси на народния език и езика на фолклорните произведения, народната терминология и ономастика, по които написва няколко статии – „Език и фолклор“ (1929), „За българския народен речник“ (1934), „Изрази за примамване и отпъждане на някои домашни животни“ (1937), „Принос към диалектологичния речник на българите (за народното скотовъдство)“ (1939), „Названия на местности из Тракия“ (1942), „Езикът като предмет на етнографията“ (1946), „Народните земеделски термини у българите и тяхното историческо значение“ (1956), „Историческа основа на терминологията във връзка с млекопреработването у българите“ (1970, на немски) и др. Не можем да отминем също постоянния интерес на Вакарелски към географията на етнографските явления. Забелязваме го още в една от ранните му статии – „Проект за български фолклорен атлас“ (1933). Той прави няколко опита в тази насока – „Няколко културни и езикови граници в България“ (1934), „Бележки върху отношението на говорните и културните граници въз основа на български материал“ (1972, на немски). За съжаление идеята му за едно такова голямо и трудно дело, каквото е етнографският атлас, остава неосъществена. Едва през последните години към Етнографския институт бе организирана работна група по този проблем, чието научно ръководство му бе поверено.

Още от самото начало на научния си път Хр. Вакарелски следи с внимание развитието на българската етнографска наука. Негови библиографски приноси и обзорни статии се появяват в продължение на повече от тридесет години на страниците на наши и чужди списания. Освен това той обнародва цял цикъл кратки очерци-портрети на български фолклористи и етнографи от Възраждането до Втората световна война. Тези очерци се печатат в продължение на няколко години (1937-1941) в сп. „Родна реч“ под рубриката „Наши събирачи на фолклор“ и съдържат ценни сведения за една бъдеща история на българската народоука. Към тях трябва да се добавят и излезлите по-късно статии „Научната дейност на Ст. Захариев и неговото „Описание на Татар-Пазарджишката кааза“ (1965), „Ив. Шишманов – В. Стоин. Чертици от историята на нашата фолклористика“ (1969), както и „Заслугите на чеш-

kите и словашките учени и на чехословашката етнография за развоя на българската етнография до 1945 г.“ (1966).

Не е възможно в този бегъл преглед да се изчерпи направеното от Хр. Вакарелски. Това не е и задача на тази статия. С посочените тук заглавия исках по-скоро да изтъкна широкия кръг на неговите научни интереси, занимания и изследвания. В последните години на неговата творческа дейност те намериха синтез в капиталния му труд „Етнография на България“, излязъл у нас през 1974 г., след като вече бе издаден в Полша (1965) и в ГДР (1969). Написан с голяма компетентност, но същевременно твърде достъпно, с богат илюстративен и документален материал, този обобщителен труд обхваща обширна материя. След като се проследява историята на българската етнографска наука от нейното зараждане до нашата съвременност, в него подробно се разглежда народната култура в нейната цялост – веществена, духовна, обществена и художествена.[9] Получила висока оценка не само от специалистите, но и от широк кръг читатели, у нас „Етнография на България“ претърпя в разстояние на четири години две издания (второ издание през 1977 г.) и изчезна бързо от книжарниците.

Няколко думи за човека Вакарелски и за някои редки качества на учения. Преди всичко за неговото безкрайно трудолюбие и пълната му всеотдайност към науката. За него това бяха не само качества, но и принципи. И той им остана верен

[9] Л. Богданова, Хр. Вакарелски. Етнография на България. С., 1974, 794 с. – Бълг. фолклор, г. II, 1976, кн. 1, с. 84-86.

до последния си дъх, когато, невиждащ вече през последните години и с разбито от инфарктите сърце, продължаваше да работи с огромни усилия и напрежение на волята. Имаше нещо възрожденско в тази негова всеотдайност. Това беше един безшумен подвиг. Вакарелски никога през живота си не е шумял за своята работа, за своите трудове и заслуги. Неговата скромност беше пословична. Неговата непрактичност в житейските въпроси ни е поразявала. Той беше неспособен сам да си потърси онова, което стократно е заслужил, или което по право му се полага. Дори когато се отнасяше за някои дребни, но крайно необходими неща от бита. Това особено проличаваше при работата на терена. Увлечен в научните си изследвания, погълнат от тях през целия ден, той нерядко се оказваше късно вечерта или вече през нощта без осигурена квартира за нощуване и отиваше да спи в някой плевник или в църковния двор. Защото му беше неудобно да обезпокои някого със своето присъствие или с молбата си. И това независимо от неговата общителност и близка контактност особено с простия селски народ.

А този народ той обичаше много. На него посвети труда на целия си живот. Той го познаваше „отвътре“, защото беше излязъл от неговата среда.[10] И навярно тъкмо този поглед, това виждане „отвътре“, недостъпно за повечето от нас, градските хора, го направи не само етнограф, но народовед от особена класа, народопсихолог и учен с дълбоко демократичен дух.

[10] П. Динеков. Христо Вакарелски. – Изв. на Етногр. инст. и музей, кн. VI, С., 1963, с. 7.

Вакарелски имаше много приятели, но в своя научен и житейски път той не навсякъде е срещал разбиране, не от всички и невинаги навреме е бил оценяван. Той имаше горещ и непримирим характер, понякога остри реакции и пълно нежелание за каквито и да било компромиси. Това му е създавало немалко конфликти и трудности още от началото на научното му поприще. Независимо от всичко обаче към края на своята активна творческа дейност Вакарелски получи високо обществено признание у нас и в чужбина. През 1965 г. той бе отличен с високата международна Хердерова награда „за принос към културното сътрудничество между народите в Европа" и удостоен у нас със званието „заслужил деятел на науката". През 1978 г. на книгата му „Етнография на България" бе присъдена академичната награда „Паисий Хилендарски".

Почти всички ние, днешните работници в областта на етнографията и фолклористиката, сме в една или друга степен ученици на Христо Вакарелски. Едни от нас са се учили пряко от него, израснали са в научната работа под негово ръководство. Други са използвали неговия богат опит в съвместна работа по селата или събирайки с помощта на неговите изчерпателни ръководства и въпросници материали от терена. Учехме се и от разговорите си с него. А той беше щедър. Не скъпеше времето и труда си и не отказваше никому среща или искана справка. Той беше една жива енциклопедия по всички въпроси на материалния и духовния бит на народа. Вакарелски беше най-високата инстанция, до която се отнасяхме, когато другите ни издирвания се оказваха безплодни. И винаги знаехме, че от него ще получим сигурния отговор.

Но не са само научните знания, които сме добили и ще добиваме и в бъдеще от него чрез неговите трудове. Не по-малко важни като пример за следване са онази всеотдайност, с която той работи, и изключителното му трудолюбие. А също – неговият патриотизъм и демократичност. И истинска любов към народа.

СТЕФАНА СТОЙКОВА

ХРИСТО ВАКАРЕЛСКИ И МЯСТОТО МУ В БЪЛГАРСКАТА ЕТНОГРАФИЯ И ФОЛКЛОРИСТИКА

По повод на 100-годишнината от рождението на Христо Вакарелски трябва отново да се потвърди отдаденото му още приживе признание на най-ярък и популярен представител на българската етнография от 20-те години насам. Обемното му и разнолико научноизследователско творчество го представя като плодовит учен, с широки енциклопедични интереси в областта на народната култура и изкуство. В историческия развой на родната ни етнография той се изявява в онези десетилетия след Първата световна война, когато тя започва да утвърждава своя самостоятелен облик чрез приносите на първата генерация собствени кадри, организирани институционално и научно около Народния етнографски музей и неговия печатен орган „Известия". Сред това ново поколение от профилирани етнографи, като Ст. Л. Костов, А. Попстоилов, Евд. Петева и др., Хр. Вакарелски заема водещо място.

Обективната оценка на научното му дело изисква то да бъде съотнесено към конкретния етап от развитието на българската етнография. Само в този контекст днес могат реално и безпристрастно да се очертаят научните измерения на творческия му път. През 20-30-те години етнографската ни наука в най-общи линия следва научните традиции на следосвобожденската епоха, създадени от Ив. Д. Шишманов, Д. Матов, М. Драгоманов, Д. Маринов, Й. Иванов, и др. Дотогава на етнографското поприще се изявяват главно авторитетни учени от сродни науки с широк диапазон от интереси. Осветляването на съществени етнографски проблеми е свързано с основните им исторически, езиковедски, литературно-исторически и фолклористични проучвания. С по-определени, чисто етнографски интереси са събирачите от типа на Д. Маринов, К. А. Шапкарев, Ст. Шишков и др. Някои от тях правят скромни опити за научни интерпретации на собствените си теренни материали. В научнотеоретичен план се изясняват предимно етногенетични, етнодемографски и етнолингвистични проблеми, а по-слабо са засегнати все още явления от духовната и социалнонормативната култура. Въпреки призива на Ив. Д. Шишманов от края на XIX в. за проучване на материалната култура, то остава на равнището на описателството и емпиризма. В методологията доминират теоретичните принципи на дифузионизма и сравнително-историческата школа.

С научното и организационно укрепване на етнографията, в началото на 20-те години се дава тласък в разгръщане на собствените ѝ проучвания, които безспорно влизат в обекта и предметната ѝ област. Сред кръга от учени в Народния етнографски музей се утвърждава разбирането за по-широкия обхват на етнографската наука. За първи път материалната култура и народното изкуство стават предмет на целенасочени и системни проучвания.

Най-обобщено би могло да се каже, че именно през този етап българската етнография тръгва

по пътя на самостойното си научно развитие. И при това не само не бе накърнена, но значително се задълбочи и обогати предимствеността на научните ѝ традиции. Независимо от различията в концепциите си за предметната област на етнографията, редица утвърдени учени излизат през тези години с нови крупни приноси. Наред с тях новото поколение от профилирани етнографски кадри чрез активна научноизследователска работа постепенно преодолява описателството на предходниците си ентусиасти и прави сполучливи опити за типологизацията и сравнителното изучаване на етнографските факти и явления на балканска и общославянска основа.

Хр. Вакарелски е най-изявеният представител на поколението, навлязло в етнографската наука след Първата световна война. В продължение на половин век този скромен труженик работи всеотдайно в полето на етнографията и оставя значително по обем и стойност научно наследство.

В жизнения си път той споделя трудната съдба на беден интелигент, произхождащ от селска среда, който е имал щастието да бъде забелязан и поощрен в народоведските си дирения от проф. Ив. Д. Шишманов. Роден е на 15. XII. 1896 г. в с. Момина клисура, Пазарджишко. След завършване на славянска филология в Софийския университет през 1923 г., Хр. Вакарелски учителствува няколко години в Панагюрище, Пазарджик, Роман и Самоков. Проф. Ив. Д. Шишманов пръв оценява научната перспективност на младия и амбициозен учител и през 1926 г. го изпраща в Полша на специализация по славянска етнография. След завръщането си е назначен за асистент в етнографския музей, София, а в периода 1945-1949 г. е негов директор. По-късно, до пенсионирането си през 1962 г. работи в Етнографския институт с музей и ръководи секцията по материална култура. Почти целият му творчески живот е свързан с Етнографския музей, за укрепването на който той отдава много сили, намерили израз в плодотворна организаторска и събирателска дейност. Само за кратко време – в годините 1941–1944 – Хр. Вакарелски се откъсва от Етнографския музей в София и работи като директор на Скопския народен музей.

Специализациите в Полша, а след това в Унгария и Австрия, оказват силно влияние върху формирането на научните възгледи на младия етнограф. Те му откриват възможности за установяване на широки контакти с водещи представители на различните направления в тогавашната европейска етнография. Особено плодотворни и продължителни се оказват личните и научните му връзки с известните полски етнографи Евгениуш Франковски, Станислав Понятовски и Казимир Мошински. Още през 30-те години в чужбина той си спечелва името на изтъкнат и уважаван български етнограф, а след 50-те години вече се възприема като един от най-заслужилите и популярни представители на европейската етноложко-фолклористична общност. Огромната му лична кореспонденция (над 9000 писма) с учени от почти всички европейски страни е респектиращо потвърждение за широкия диапазон на неговите контакти и интереси. И това не е случаен факт в биографията му, а произтича от огромния му европейски принос – да представи достойно българската култура в многобройни публикации в чужбина и чрез участието си в международни научни форуми.

Трудно е да се обхванат и преценят детайлно

разностранните и впечатляващи по брой научни и научнопопулярни публикации на Хр. Вакарелски. Те обхващат повече от 950 заглавия. В опита за оценка на целокупното му творческо дело всеки историограф би следвало да се съобрази преди всичко с универсалния характер на етнографско-фолклорните му интереси. В неуморния и търсещ нови изследователски хоризонти дух е вплетена като че ли амбицията да се докосне до всичко онова, което влиза в обсега на народоведческата проблематика. Хр. Вакарелски проучава и пише за почти всички явления и дялове на народната материална култура, за народните вярвания, празници и обичаи, за поетическото творчество и приложното изкуство на народа и т.н. Този широк кръг от изследвания се сключва с историографските му очерци за живота и делата на наши изтъкнати етнографи и с ценните му народопсихологически анализи и наблюдения.

Накратко ще се спрем само на основните изследователски направления, чрез които биха могли да се очертаят щрихите и типичните измерения на творческия портрет на Хр. Вакарелски. Отличителна черта на научното му творчество е, че то се основава предимно на лично събрани теренни материали. В продължение на десетилетия той обхожда почти всички райони на страната и събира богати етнографски материали, особено в областта на материалния бит и култура. В последните години от живота му ЕИМ при БАН му оказа помощ чрез свои сътрудници за подредбата, систематизирането и преписването на значителна част от неговите теренни записи. В този по прегледен вид те се съхраняват в Народописния архив на ЕИМ и са достъпни за широк кръг от специалисти.

В своите изследвания върху народната култура Хр. Вакарелски се придържа към методологическите принципи на типологичния и съпоставителния анализ. В редица трудове обаче се стреми да прилага някои от основните концепции на полската етнография и по-конкретно на К. Мошински, Е. Франковски и Ст. Понятовски.

Както бе изтъкнато, характерна особеност в развойните тенденции на българската етнография през този период бе засиленият интерес към т.нар. веществена култура на народа. Още през 30-те години Хр. Вакарелски се налага като един от добрите познавачи и ревностни изследователи на тази култура. В научно отношение негова особена заслуга е, че той пръв прави опит за типологизация и класификация на предметите от традиционната ни материална култура (селскостопански оръдия, облекло, тъкачески станове и др.). Най-последователно и систематично е прокаран този изследователски подход в поредицата от статии, публикувани в продължение на 15 години под общото заглавие „Из веществената култура на българите"[1]. В тях Вакарелски се спира главно на ралните форми и тяхното разпространение по българските земи. Върху основата на исторически сведения и обилен теренен материал, на терминологичната характеристика и ареала на разпространение, той се стреми да изясни общата генеалогия на ралото и да достигне до най-пълната типология и картографиране на многообразните му форми по на-

[1] Из веществената култура на българите. 1. Рала. – ИНЕМ, VIII–IX, 1929, 55–108; 2. Брани. – ИНЕМ, X-XI, 1932,130–165; 3–6. Сърпове, коси, паламарки, начини и уреди при вършитба. – ИНЕМ, кн. XII. 1936, 62–85; 6. Вили, зъбачи-гребла, гребла-дъски. – ИНЕМ, XIV, 1943, 94–128.

шите земи. В контекста на съпоставителни анализи са изведени специфичните етнически елементи на българските традиционни земеделски оръдия, формирани под влияние на местните културни традиции и конкретните етнографски условия.

В редица публикации, излезли в чужбина, Хр. Вакарелски задълбочава аспектите на проучванията си върху българското традиционно земеделие, като разкрива някои от унаследените му архаични черти. По този начин той не само допълва изследванията си за технико-технологичната ни аграрна култура, но и популяризира в европейската етнография аргументирани тези за запазените в нея старинни напластявания. С такъв характер и насоченост са например някои от печатаните в Германия, Полша и Чехословакия статии и студии: „Остатъци от безплужно (мотично) земеделие у българите", „Следи от еднополната земеделска система у българите", „Културни преживелици. Принос към проучване на първичните матриархални следи в бита на българския народ"[2]. От проучванията, посветени на животновъдството, ще споменем обширната сравнителна студия „Българските подвижни колиби"[3]. Няколко години преди това Хр.

[2] Überreste dcs pfluglosen Feldbaues bei den Bulgaren. – Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Veröffentlichungen des Jnstituates für deutsche Volkskunde. Bd. 13. Agrarethnographie. Vorträge der Berliner Jagung vom 29 Sept. bis 1 Okt. 1955.1957,100–111; Следи от еднополната земеделска система у българите. – В: Etnographia polska. III. Wroclaw, 1960, 408–420; Kulturené prežitky. (Prispevok k studiu povodných matriärchalnych stóp v sposobe zivota bulharského l'udu). – Slovenský národopis. R. VI, Bratislava, 1958, 1–2, 154–167.

[3] Die bulgarischen wandernden Hirtenhüten. – Acta ethnographica. Academiae scientiarum Hungaricae. T. V. Budapest, 1956, f. 1–2, 1–82; T. VI, 1957, f. 1–2, 1–40.

Вакарелски търси българско културно влияние върху разпространението на подвижните пастирски колиби във Франция, намерили там поетическо отражение в творчеството на Алфред де Вини.

Повечето от работите на Хр. Вакарелски върху земеделската и животновъдната ни култури имат характерна изследователска насоченост – чрез съпоставки и сравнителни анализи да я вплитат в контекста на общия исторически развой на европейските аграрни традиции. И в тази сложна система от вековни европейски взаимовлияния винаги се изяснява и подчертава същественият еднокултурен принос на българите.

Когато говорим за приносите на Хр. Вакарелски в областта на веществената култура на българите, може без преувеличение да се твърди, че трудно ще се намери, макар и незначителен дял от нея, на който да не е посветил монография, студия, статия, доклад или отзив и рецензия. Тази всеобхватност е впечатляваща. Той пише интересно и с професионална вещина за лозарските традиционни оръдия и термини, за способите и уредите при лов, за традиционните технологии и уреди при обработка на млякото и млечните произведения, за традиционните форми и начини на транспорт, за розарство и водопроводи, за специфичните етнически черти на народната ни архитектура и т.н., и т.н. Впрочем в проучването на водоизточниците (извори, кладенци, чешми) Хр. Вакарелски е пионер в балканската етнография. Изчерпателната и богато илюстрирана студия „Извори и водопроводи в България"[4]

[4] Brunen und Wasserleitungen in Bulgarien. – Folkliv. Acta ethnologica et folkloristica Europea. T.III, Stockholm, 1939, 5–43.

си остава и до днес едно от най-компетентните и детайлни проучвания по темата, а съдържащият се в нея емпиричен материал е съхранил битовия облик и романтиката на отдавна отминала българска действителност.

Всестранният научен интерес на Хр. Вакарелски го насочва и към други основни дялове на материалната култура, каквито са народните носии, шевици и занаятите. Неговите приноси тук могат да се оценяват в два аспекта. Първият от тях включва научните интерпретации – исторически и етнографски, а вторият, доминиращият се открива в описанието и точните илюстрации на изследваните образци и варианти на български носии и шевици или на произведения на даден занаят. С такава научна стойност са цветното табло и албумите за български носии, издадени през 1941-1942 г.[5] и двете издания през 60-те години на албума му „Българско народно изкуство"[6]. От занаятите най-подробно проучва ковашкия занаят, за който през 1957 г. Вакарелски издаде интересната книга „Ковано желязо"[7], снабдена с уводна студия и подбрани възрожденски образци от произведения с утилитарно-естетически функции.

Посочените дялове от материалната култура са намерили своето по-подробно осветление в теоретично-сравнителен и емпиричен план в няколко монографични по характер трудове – „Бит и език на тракийските и малоазийските българи" и

[5] Български носии. Цветно табло. 1041; Български народни носии сега и в миналото. В съавт. с Д. Иванов. С., 1942. 174 с.

[6] Българско народно изкуство. С., 1963. 31 с.; 2. доп. изд. 1969.

[7] Ковано желязо. С., 1957. 248 с. с ил.

„Етнография на България"[8]. Последният труд с основание се приема за синтез на многогодишното му творческо дело. Наред с тях, пак по тази проблематика, стоят няколко изчерпателни регионални изследвания, поместени в различни сборници: „Принос към традиционния бит и традиционната култура на Панагюрско", „Битовата веществена култура в Добруджа и промените в нея през последните десетилетия" и „Веществената народна култура в Странджанската област"[9].

В историографските очерци за видния ни етнограф се отделя повече място на приносите му по веществената култура, тъй като се приема, че те имат приоритет в научния му интерес. Вярно е, че Хр. Вакарелски е добър познавач на народната ни материална култура и я проучва всестранно. Дори много от неговите приноси тук са първите по рода си у нас. Те си остават и до днес своеобразни жалони за етнографските изследвания в тази област. Но по-внимателната и обективна оценка на целокупното му научно наследство показва, че не са малко по обем и качества приносите, засягащи проблеми от духовната народна култура и изкуство, езика и фолклора. Първите изяви на Хр. Вакарелски са по въп-

[8] Бит и език на тракийските и малоазийските българи. Ч. I. Бит. – Тракийски сборник, кн. V, С., 1935. 496 с. с ил. VI табл.; Етнография на България. С., 1974. 797 с. с ил. (излязла от печат на полски език, Вроцлав, 1965 г. и на немски език, Берлин, 1969 г.).

[9] Принос към традиционния бит и традиционната култура на Панагюрско. – В: Сб. Панагюрище и Панагюрско в миналото. Т. 1, С., 1956, 67-144 с ил.; Битовата веществена култура в Добруджа и промените в нея през последните десетилетия. – В: Комплексна научна Добруджанска експедиция през 1954 г. Доклади и материали. С., 1956, с ил.; Комплексна научна Странджанска експедиция през 1955 г. С., 1957, 207-256, с ил.

росите на сватбената обредност, езика и фолклора, за да се множат през следващите години с разнородни по характера си трудове (статии, студии, сборници с материали). В тази връзка може би найточно е определението на Ст. Стойкова, изказано по повод на неговата 80-годишнина: „Въпреки че неговите трудове по тези проблеми са значително по-малко... не може да се каже, че те изразяват негови странични интереси. По-скоро това е една успоредна, втора линия в неговата научна работа, еднакво важна и в много случаи произтичаща и тясно свързана с първата."[10]

В областта на соционормативната и духовната култура Хр. Вакарелски прави редица приноси, чиито интерпретации и конкретни материали и до днес имат безспорна научнопознавателна стойност. И тук той успява да се докосне до много страни и явления от духовния живот на народа ни. Без да подценяваме някои от ранните му опити за проучване на обичайното право и задругата[11], все пак по-трайни интереси, увенчани със синтетични трудове, Вакарелски проявява към сватбената и погребалната обредност. По-скромни са приносните моменти в представянето на празничния календар. Сред множеството популяризаторски статии изпъква непретенциозният сборник „Българските празнични обичаи"[12], както и съответният подраздел в „Етнография на България". Българската народна сватба е по-постоянен изследователски обект и неслучайно след поредица от статии за отделни обреди в нея, през 1939 г. Хр. Вакарелски издава своя образцов етнографско-фолклорен труд „Сватбената песен. Мястото и службата ѝ в сватбения обред"[13]. Мнозина го определят като класически труд, разкрил същността, битовите и психологическите измерения на сватбената обредност, нейната неразривна връзка с поетическия ѝ компонент – песента, т.е. синкретизма и многофункционалността на сватбата. В това отношение Вакарелски прокарва един плодотворен подход на етнографско осмисляне на фолклорния материал, който се явява отправен и типичен за изследванията му на обредната и историческа песен, на мирогледните представи и вярвания и на народното изкуство. В много по-широк и амбициозен план е изграден излезлият посмъртно монографичен труд „Български погребални обичаи"[14]. В духа на съвременните сравнителни етнографски изследвания в този труд Хр. Вакарелски се стреми върху основата на съпоставителни анализи да установи специфично етническото и общото историко-типологично в състава, структурата и функциите на погребалните обичаи. Изграден върху богата фактологическа основа (предимно от български материали), високата научнопознавателна стойност на труда идва не само от пълното представяне на българската погребална обредност, но

[10] Вж. Стойкова, Ст. Приносът на Христо Вакарелски в българската фолклористика. – В: Етнографски и фолклористични изследвания. С., 1979, с. 16.

[11] Битови черти в селата. – Трудове на Статистическия институт за стопански проучвания при Софийския университет, 1936, № 2-3, 53-61.

[12] Българските празнични обичаи. С., 1943. 132 с.

[13] Сватбената песен. Мястото и службата и в сватбения обред. – ИНЕМ, XIII, 1939, 1–129.

[14] Български погребални обичаи. Сравнително изучаване. С., 1990. 223 с.

и от обстоятелството, че тя е поставена в широкия контекст на погребалните обичаи у балканските и славянските народи. Без преувеличение може да се твърди, че студията „Сватбената песен...“ и „Български погребални обичаи“ са едни от върховите постижения в многолетното научно дело на Хр. Вакарелски.

Заслугите и приносите в областта на фолклора отреждат на Хр. Вакарелски почетно място сред представителите на българската фолклористика. Както бе изтъкнато, във фолклористичните си занимания той изхожда от позициите на етнографа и народопсихолога. Фолклорът за него е не само израз на художественопоетическия талант на народа, но и надежден материал за разкриване облика на традиционния му бит и нравствено-естетическите му възгледи. Различните сюжети и жанрове в народната песен се интерпретират с оглед на техните обредни характеристики и функции, като поетически отражения на периоди от историческата ни действителност и обобщения на реалистични или романтични картини от света на селските традиции. От този род са студиите му за сватбената и историческата песен[15], а също и уводите към многото антологии и сборници. В продължение на близо 40 години Хр. Вакарелски в съавторство или самостоятелно подготвя и редактира фолклорни сборници, които и досега се редят между най-ценните вложения в културното ни наследство. Заедно с Б. Ангелов издава три антологии на българската народна песен: „Сенки из невиделица. Книга за българската народна балада“, „Трем на българската народна

[15] Българската историческа песен. – Родина, 1939, № 3, 72–86.

историческа епика – от Момчила и Крали Марка до Караджата и Хаджи Димитра“ и „Книга за народната лирика. От седенките и хорàта до семейните радости и неволи“[16]. Като член на общата редколегия на излязлата през 60-те години многотомна антология „Българско народно творчество“, той е съставител на тома „Обредни песни“, а с М. Арнаудов – е на тома „Исторически песни“. Специално към историческата песен и епичните жанрове Вакарелски има по-траен и задълбочен интерес, свидетелство за което са например статиите, писани в последните десетилетия от живота му – „Демократичното начало в българския героичен епос“, „История и историзъм в юнашкия епос“ и др.

Подобно на етнографските, и фолклористичните приноси на Хр. Вакарелски са удивително разнострании. Те не се ограничават само в кръга на песенните жанрове. Той публикува сборка с гатанки, прави изследвания за тях и за народните приказки, интересува се и пише статии по важния проблем за носителите на фолклора. Не могат да бъдат отминати два изключително стойностни приноса в музикалната фолклористика – „Музиката в живота на родното ми село“ и „Бележки по музикалната теория и естетика на народа“[17]. В пър-

[16] Сенки из невиделица. Книга за българската народна балада. С., 1936. 496 с., в съавт. с Б. Ангелов; Трем на българската народна историческа епика – от Момчила и Крали Марка до Караджата и Хаджи Димитра. С., 1939. 552 с.; Книга на народната лирика. От седенките и хората до семейните радости и неволи. С., 1946. 464 с., в съавт. с Б. Ангелов.

[17] Музиката в живота на родното ми село. Битови материали от с. Момина клисура, Пазарджишко. – ИИМ, I, 1952, 167–202; Бележки по музикалната теория и естетика на народа. – ИИМ, IV, 1957, 123–158

вия Вакарелски се представя с най-характерните си черти на етнограф – тънка наблюдателност и дълбоко проникновение при описанието на селския бит. Това се вродени личностни черти на големия етнограф. Нищо друго не му е по-близко, по-позна-то и родно от този отминал селски бит на хора̀, седенки, тлаки, жетварски труд и обичаи. Той но-си не само в спомена, но и в душата си мисловния свят на селянина и затова с лекота и увлечение го разкрива правдиво. В студията за родното му село са описани подробно и точно битовите музикални прояви; свиренето с уста при мамене и поене на добитък; изпълнителите на струнни и духови ин-струменти; свирки и играчки и др.; къде и кога се учат да свирят и пеят, стил на пеене, трудови и празнични поводи за пеене и т. н.

Втората статия „Бележки по музикалната теория и естетика на народа“ би могла да се прие-ме като продължение и обобщение на темата от статията му за музикалния живот на родното му село. Върху емпиричен материал от цялата стра-на Вакарелски проследява системата от ценност-ни критерии и възгледи на народа при възприемане и оценка на песента и музиката.

Хр. Вакарелски остави дълбока и трайна сле-да в историята на българската етнография и фолк-лористика. Той е една от най-ярките звезди на пле-ядата бележити етнографи и фолклористи, твори-ли в периода след Първата световна война. Половин-вековната му изключително плодотворна научна дейност е етап в развитието на българското ет-ноложко знание. Той не достига теоретичните му върхове, защото бе рожба на своето етнографско време – периода на първите стъпки на самостоя-телна етнографска наука. Но без оставеното от не-го богато наследство българската етнография и фолклористика биха били много по-бедни откъм за-слуги и приноси в съкровищницата на родната ни култура и изкуство. Хр. Вакарелски даде на нацио-налната ни наука наблюдения и проучвания с непре-ходна стойност за отминалата вече традиционна културна система на българския народ. Наред с ог-ромното си изследователско дело, той ни остави и заразителния пример за трудолюбие, скромност и всеотдайност в научната работа. А може би най-светлият лъч в житейския пример на този всеприз-нат български етнограф е любовта му към своя на-род, почитта му към обикновения човек – носител на онази богата душевност и култура, на чието из-следване той посвети целия си живот.

ДЕЛЧО ТОДОРОВ

ХРИСТО ВАКАРЕЛСКИ И ЕВРОПЕЙСКИТЕ ЕТНОГРАФИ

Значимостта на един учен се измерва не само с това колко научни трудове е написал, но и колко хора са ги прочели, при това не само в родната му страна, но и извън нея. Казаното с особена сила важи за Христо Вакарелски, автор на повече от хиляда заглавия, публикувани както в България, така и в чужбина, както на български език, така и на много европейски езици (немски, унгарски, полски, английски, френски и др.).

Известността на Христо Вакарелски се дължи и на контактите му с много чуждестранни учени, преди всичко европейски. Някои от тях го насочват към етнографските проучвания, с други прави съвместни изследвания, а трети са свързани със специализациите и участията му в международни научни форуми или съвместна работа в проучването на български проблеми и проблеми от европейската култура.

Първата среща на Вакарелски с чуждестранни лектори става в Полша. Там той се свързва завинаги с етнографската наука, която до този момент не го е привличала особено. Важна роля за това изиграва проф. Иван Д. Шишмнов, който му осигурява възможност за специализация в Полша, виждайки в младия учител бъдещ голям етнограф, който да продължи делото на Д. Маринов и да го надмине. Това става през 1926 г. Христо Вакарелски пристига във Варшава на 12 февруари 1926 г. След като се устройва битово и се легитимира в Министерството на просветата, в Отдела за народна култура, той се записва да слуша лекциите по старобългарски език на проф. Станислав Шобер, курса по индоевропеистика на проф. Парежински и за да бъде коректен към проф. Шишманов, комуто обещава да учи и малко етнография, той записва и лекциите на неизвестните му дотогава млади професори Еугениуш Франковски, преподаващ полска етнография, и Станислав Понятовски, преподаващ етнология и екзотични народи. Тези двама професори запалват пламъчето, любовта на младия Вакарелски към науката за народната култура, в която се крие душевността на един народ, неговият творчески гений.

Ето как споделя впечатленията си от тези свои първи учители по етнография Христо Вакарелски в описанието си „Моят път към и през етнографията“... „Преди всичко проф. Франковски четеше лекциите си в университетската аудитория. Четеше – не, само говореше. Едър, подвижен, някак артистично завладяващ. Четеше за материалната народна култура като израз на душевността на човека изобщо, а полската традиционна веществена култура разглеждаше като огледало на полската национална душевност, независимо дали тя е най-обикновена техника или е предимно художествена изява. Своите лекции той илюстрираше с бързи, точни чертежи по черната дъска. А беше и голям художник при тия илюстрирания. Същевременно той беше и директор на Етнографския музей във Варшава. Лекциите му бяха последвани от семинарни упражнения, ръководени

лично от него и винаги в музея – нагледно, вдъхновено и често пъти със страшно строго тълкуване на нещата... нова наука етнография! Търсиш и виждаш човека като общественост, човека-колектив, колективния творец, създател на културата от векове до днес. Та как да не се увлечеш...“

Другият професор – Станислав Понятовски, „тих, деликатен, изразяващ винаги някакво благородство“ с лекциите си за антропологическите особености, културните достижения, бита и проявите на екзотичните примитивни народи на Африка, Азия, Америка и Австралия по един прекрасен начин успява да увлече и създаде интерес у Вакарелски към преподаваната от него наука[1].

Във Варшава специализантът Христо Вакарелски започва работа и върху докторска дисертация на тема „Български сватбени обичаи“ при проф. Франковски, но поради изтичане на срока му за престой в Полша той решава да продължи работата по темата си в България. Все от проф. Франковски, запален по веществената култура, придружена с точни илюстрации, Вакарелски ще напише по-късно много подробно и изчерпателно изследване по тези проблеми в България.

Контактите на Христо Вакарелски с полската етнографска школа продължават и след завръщането му в България. От Полша пристига експедиция от група учени за проучвания в България. Експедицията се нуждае от придружители из страната, които да бъдат и преводачи. Наблюдавайки работата на ръководителя на групата проф. Людомир Савицки

[1] По Вакарелска, М. Хр. Вакарелски. – Моят път към и през етнографията. – Векове, 1984, кн. 1, 71–72.

от Краковския университет и етнографа Юзеф Обремски, Вакарелски научава много нови неща в методологично отношение[2]. По време на експедицията, през лятото, в продължение на два месеца на 1928 г., Вакарелски кръстосва България от северната до южната граница. Точно тук у него се оформя решението да напише статии за веществената култура на българите, по-специално за земеделските оръдия. Успял да извърши и допълнителни проучвания, той написва и публикува последователно в четири годишнини, Известията на Народния етнографски музей четири глави за типовете рала, брани, оръдия и начини за вършитба, гребла, вили и разпространението им в България и извън границите ѝ, представени и картографски, с което фактически поставя началото на една етнография на България.

Христо Вакарелски не скъсва връзките си с полските етнографи през целия си живот. Той редовно информира българските етнографи за полските етнографски издания, рецензира тритомната „Народна култура на славяните“ на Казимирж Мошински, издадена през 1929 г., запознава полските читатели със състоянието на българската етнография чрез свои публикации в полското списание „Славянски народ“[3]. По-късно отново в това списание той публикува свое изследване за ловните способи и уреди[4].

Христо Вакарелски контактува с много полски етнографи: Витолд Диновски, Мечислав Гладиш, Мария Бернацка, Станислав Боровски, Йозеф Бурщ-

[2] Пак там, с. 74.

[3] Lud slowianski, 1929, Nr. 1, 101–131, 1931, Nr. 2, 149–164.

[4] 1931, №. 2, 149–164.

та, Мария Франковска, Бронислава Яворска, Ядвига Климашевска, Мошински, Мария Знамеровска Прюферова, Ана Пойнарова и мн. др., което може да се установи от неговата богата кореспонденция[5].

Полските етнографи се интересуват постоянно от Вакарелски, от неговите изследвания, от неговото здраве. Неслучайно полските етнографи първи издадоха системния труд на Христо Вакарелски „Етнография на България" още през 1965 г., преди той да е отпечатан в България. На етнографска конференция в Ленинград през 1945 г. полският етнограф Витолд Диновски отправя запитване към присъстващите дали е известно жив и здрав ли е Христо Вакарелски, къде се намира и какво работи.

За да се затвори кръгът на връзките на Вакарелски с полските етнографи, с полската народна култура, трябва да се спомене и неговият забележителен превод на четиритомния роман на Владислав Реймонт „Селяни". Едва ли би могъл да се намери по-подходящ преводач на тази творба на български от Вакарелски. Защото тук не е достатъчно само общото познаване на езика, но се изисква дълбоко и всестранно познаване на народния бит – както в Полша, така и у нас. Само тогава може да се получи точен и верен превод на подобен роман-епопея.

Дълготрайни контакти поддържа Христо Вакарелски и с Унгария и унгарските етнографи[6]. През 1930 г. Народният етнографски музей в София

[5] Христо Вакарелски притежава богата кореспонденция от над 9000 писма, които са индексирани и се пазят в неговия архив. Подробен опис е направен от сътрудници на Националния исторически музей. Цитираните имена са от този опис.

[6] Вакарелска, М. Цит. съч., с. 75.

е посетен от проф. Ищван Гьорфи, който, връщайки се от проучвания в Мала Азия, се отбива в София, за да се запознае с българската етнография, доколкото пазарът и музеят могат да му дадат понятие за нея. Запознаването на Христо Вакарелски с този учен довежда до поканата за посещение в Унгария. Така за пръв път през декември 1936 г. на свои разноски той заминава за шест месеца за тази страна, за „да понаучи" унгарски език, да се запознае „отчасти" с етнографския терен, да проникне в унгарския народен бит, в който редица елементи водят към старата славянска култура. За тези няколко месеца, благодарение на познаването на финландски език, той не само „понаучава", а овладява до съвършенство унгарски. Това му дава възможност през целия си творчески живот да контактува интензивно с унгарските учени и да следи развитието на унгарската етнография. Посрещнат радушно от проф. Гьорфи и от директора на етнографския музей в Будапеща граф Жигмонд Батки, Вакарелски получава разрешение да се настани в студентския колегиум на името на граф Беглен, недалеч от западната Будапещенска гара, доста далеч от музея, „но затова пък износно за неговата кесия", както пише в спомените си Вакарелски. За да пести пари, той ходи пеш до музея.

Времето, прекарано в Унгария, е изключително полезно за младия български естограф. Необикновената колегиална атмосфера, творческите срещи, запознаването с унгарската етнография и унгарските учени етнографи оказват огромно влияние върху по-нататъшното му оформяне като етнограф. За пръв път тук, в Будапеща, Вакарелски се запознава и занимава с екзотични материали,

богато и добре експонирани: на угрофински, сибирски, африкански, океански и други народи. Огромната и богата библиотека на Будапещенския етнографски музей му дава възможност да се запознае не само с етнографските трудове за Унгария, но и за другите европейски народи и страни. По време на престоя си тук той публикува в Известията на Етнографското дружество няколко студии за сърповете, палешниците и др.

Унгария и унгарските колеги етнографи остават втората любов на Христо Вакарелски до края на живота му. В унгарски етнографски списания той публикува няколко значими студии[7].

По време на Втората световна война връзките между Вакарелски и унгарските етнографи са прекъснати. При идването си в София през 1948 г. тогавашният министър в Унгария Гюла Ортотай още при слизането си от самолета се осведомява от посрещналия го заместник-министър на пропагандата Карло Луканов за Христо Вакарелски. В състоялата се среща Ортотай изявява желанието на унгарските етнографи да бъдат възстановени тесните контакти отпреди войната. И те са възстановени. Това също може да се проследи в богатата кореспонденция между Христо Вакарел-

[7] Ручные прялки в Болгарии, в: Folia ethnographica, Budapest, 1950, f. 2, 113–119; Die bulgarische wandernde Hirtenhütten, in: Acta ethnographica, t. V, Budapest, 1956, f. 1–2, 1–82; 1957, f. 1–2, 1-40; Das Studium der underische Volkskultur – ein Mittel zur vollständige Erschliessung der Geschiche der bulgarischen Volkskunde in Europa et Hugaria, Budapest, 1965, 367–373; Milchverarbeitung und Milchproddukte bei den Bulgaren. – In: Viehwirtschaft und Hirtenkultur, Budapest, 1969, 547–573 mit 24 Illustrationen; Traditionellelandwirtschaftliche Geräte der Bulgaren, in Getreidebau in Ost- und Mitteleuropa, Budapest, 1972, 339–374.

ски и Бела Гунда, Иван Балаша, Ищван Винце, Ласло Фьолдеш, Гюрка Гьорфй, Петер Ковач, Ласло Ковач, Габор Льоко, Лайош Солноки, Лайош Такач, Ласло Варга, Имре Данко.

През пролетта на 1936 г. в София идва големият шведски етнограф Сигард Ериксон. Той се запознава с експозицията на етнографския музей, разглежда пазара. Проф. Ериксон иска от Вакарелски една статия за водоснабдяването в България, за да я отпечата в тяхното списание „Народен живот"[8]. Следва статията за подвижните колиби в България, за организацията на българската етнография.

През 1938 г. финският проф. В. И. Мансика изпраща покана за организиране на етнографска изложба в Хелзинки. Подбор на материалите и организацията на изложбата се възлага на Христо Вакарелски. Отново една възможност българският етнограф да се докосне до финландската етнографска наука, до културата на финландския народ. Специален интерес Вакарелски проявява към финския епос „Калевала" – дори предприема неговото превеждане на български език[9].

Така, в резултат на всеотдаен труд и воден от желанието да популяризира българската народна култура, Хр. Вакарелски много скоро придобива известност не само сред българския народ, но и в чужбина[10]. Още с първите си публикации в унгарс-

[8] Brunnen und Wasserleitungen in Bulgarien. – Folkliv, Stokholm. III, 1939, Nr. 1, 5–43; La „Maison du Berger" chez Alfred de Vigny et la chaumiere „Kamdranik" chez las bulgares. – In: Laos, Stokholm. II, 1952, 93–98; Bulgarische Gesellschaft fur Volkskunde. – In: Folklive, Stokholm, 1941.

[9] Динеков, П. Христо Вакарелски. – В: Изв. ЕИМ, кн. VI, 1963, с. 9.

[10] Вакарелска, М. Цит. съч, с. 76.

кия, шведския, чешкия и сръбския печат намира своите читатели и почитатели в много европейски страни. Чрез участието си в много научни форуми (Виена, Прага, Белград и др.) той контактува с много чуждестранни учени, установява лични контакти. А те са многобройни и трудно могат да се изброят в подобен преглед.

В Австрия той поддържа връзки с Артур Хаберланд, Леополд Шмид, Йозеф Матл от Грац, Е. Бургщалер, Кароли Гаал, Рихард Волфрам, Адолф Майс; в Германия с Волфганг Якобайт, Макс Фасмер, В. Геземан, В. Хаберланд, Ханс Юрген Ханзен, Ярош Гюнтер, Леополд Крещенбахер, Едуард Шнеевайс, Валтер де Гройтер, Матиас Цендер; Милован Гаваци от Загреб и Нико Курел от Любляна; Драгомира Странска, Вацлав Фролец от Чехия, Ян Подолак от Словакия; Борис Соколов, Пьотр Богатирьов и Сергей Токарев от Русия; Роберт Вилдхабер от Швейцария; Роже Бернар от Париж; Йон Владуцiу и Петре Караман от Румъния и мн. др.[11]

В своите публикации той запознава европейските етнографи с трудове по българската народна култура[12]. Рецензира приносите на чуждестранните учени в българската и световната етнография[13]. Христо Вакарелски популяризира българската народна култура и в български списания на чужди езици[14].

От 1 юли 1941 до 9 септември 1944 г. Христо Вакарелски е назначен за директор на Народния музей в Скопие. Той приема с удоволствие тази длъжност, както той самият пише... „мечтаех с очите си да видя тази култура, да се придвижа в този бит и да се ослушам в говора на тия „срби“, за да сравня всичко това с бита, културата и говорите в дотогавашните граници на България. Така имах възможност да задоволя една своя патриотична научна мечта“...[15]

По време на своя престой в Скопие Хр. Вакарелски заедно с Райна Кацарова и Вера Димитрова провежда изследвания в Охридско, Ресенско, Велешко, Кавадарско, Струмишко, Кочанско, Скопско, Кривопаланско, Кратовско, Кумановско[16]. Събира материали за попълване сбирката на Народния етнографски музей, грижи се за запазване на експонатите по време на бомбардировките.

[11] Не са споменати всички чуждестранни етнографи, с които Христо Вакарелски поддържа писмена кореспонденция, а само тези, с които тази връзка е по-трайна.

[12] Die bulgarische Ethnographic nach 1918, Südost Forschunhen, V, Lepzig, 1940, 769-812; Die bulgarische Volksunde in den Jahren 1928-1939. – In: Zeitschrift für slavische Philologie, XVIII, Berlin, 1941, H. 2, 383–420; Ibidem, XVIII, H. 1, 163–193; Ibidem, XVIII, H. 3, 434–452; Ibidem, XIX, 1944–47, H. 1, 188–214; Bibliographic der bulgarischen Ethnographic für die Jahre 1943–1952, Zusammensrbeit mit Ivan Koev, München, 1959, 17–20; Überblick über die volkskundliche Literatur Bulgarien in den Jahren 1944–1958. – In: Deutsche Jahrbuch für Volkskunde, Berlin, V, 1959, 423–443.

[13] Чрез рецензии Хр. Вакарелски запознава българския читател с трудовете на Казимирж Мошински „Народна култура на славяните“, с дейността на много унгарски, сръбски, чешки изследователи на народната култура в съответните страни и приноса им в проучването на българската и европейската култура.

[14] La Bulgarie (1928, 1929), Frea Bulgarian (1944), Bulletin Ministry of Information and Arts (1945, 1946, 1948), Bulgaria today (1955), La Bulgarie d'aujourd'hui (1955).

[15] Вакарелска, М. Цит. съч., 76-77.

[16] Вакарелски, Хр. Пребиваване в Македония през втората световна война (1. VI. 1941–IX. 1944), I. Директорство и преподавателска дейност, 127–154.

Българското правителство решава да открие тук университет. Това става на 20. XI. 1943 г. Заедно с дошлите от България хабилитирани преподаватели (доц. Атанас Илиев – ректор, доц. Емил Георгиев, доц. Игнат Пенков, доц. Димитър Крънджалов и доц. Александър Бурмов) е поканен да се хабилитира и Христо Вакарелски. След избирането му за доцент той също е включен в преподавателския състав. Скопкият университет на първо време функционира като „подвижен университет", чиито преподаватели обикалят с лекции градовете – Велес, Прилеп, Битоля, Охрид, Ресен, Струмица и Тетово.

През целия си творчески път Христо Вакарелски поддържа широко кореспондентско сътрудничество с български любители на народните традиции, както и с чужди етнографски среди. Той многократно е запитван „по разни особености на българската етнографска материя, искане данни из нея, искане на материали за разни студии на чужди етнографи". Той се старае да бъде акуратен в отговорите си. Ако Вакарелски не е осведомен достатъчно, провежда писмени анкети или сам ходи на терена, за да се осведоми и чак тогава изпраща исканите сведения и материали. Всичко това спомага за неговата популярност в България и чужбина. Вратите на всички етнографски среди в чужбина са отворени за него. Той навсякъде е приет гостоприемно: в Сърбия, Хърватско, Унгария, Румъния, Полша, Чехия, Словакия, Германия, Франция, Швейцария, Дания, Швеция, Финландия, Естония, Латвия, а след 1944 г. и в СССР. Навсякъде е посрещан като стар познат и приятел.

Израз на това приятелство и признание е удостояването му с почетно членство в много етнографски дружества и институти, като: Полското етнографско дружество във Варшава (1927 г.), Унгарското – в Будапеща (1931 г.), на Славянския институт в Прага (1938 г.), на Австрийското дружество за етнография във Виена (1967 г.), на Угро-финското дружество в Хелзинки (1968 г.), на Антропологическото дружество във Виена (1969 г.), CIAP към Юнеско в Париж и др.[17]

През 1965 г. Христо Вакарелски получава своето най-високо международно признание за принос към културното сътрудничество между народите на Европа – отличен е с международна Хердерова награда.

НИКОЛАЙ КОЛЕВ

[17] Вакарелска, М. Цит. съч., с. 77.

СЪДЪРЖАНИЕ

Христо Вакарелски
БЪЛГАРСКИ ПОГРЕБАЛНИ ОБИЧАИ

Съставителство и биографични бележки
АНДРЕЙ АНДРЕЕВ

Редактор
АНДРЕЙ АНДРЕЕВ

Графичен дизайн и корица
ПЕТЪР ДОБРЕВ

Коректор
ВЕЛИЧКА БОЖИНОВА

Предпечатна подготовка
ЕКАТЕРИНА РУСКОВА

Формат 32/84/108
Печатни коли 33,5

Издателство
„ЗАХАРИЙ СТОЯНОВ“
www.zstoyanov.com
e-mail:office@zstoyanov.com

Печат
„ОБРАЗОВАНИЕ И НАУКА“ ЕАД

ИЗДАТЕЛСТВО „ЗАХАРИЙ СТОЯНОВ“

Поредица „БЪЛГАРСКА КЛАСИКА“
в 120 тома
2002 – 2008 година

Издателство „Захарий Стоянов“ предлага специална поредица – най-доброто от високата българска класика. Всеки том е придружен от статии, анализиращи от различни гледни точки творчеството на българските класици. Изданието е насочено към ученици и студенти, както и към широката българска общественост.

1. Захарий Стоянов – ЗНАЕШ ЛИ ТИ КОИ СМЕ?
2. Иван Вазов – НЕМИЛИ-НЕДРАГИ
3. Йордан Йовков – СТАРОПЛАНИНСКИ ЛЕГЕНДИ
4. Димчо Дебелянов – ЧЕРНА ПЕСЕН
5. Христо Ботев – ПОЛИТИЧЕСКА ЗИМА
6. Пейо К. Яворов – ПЕСЕН НА ПЕСЕНТА МИ
7. Паисий Хилендарски – СЛАВЯНОБЪЛГАРСКА ИСТОРИЯ
8. Софроний Врачански – ЖИТИЕ И СТРАДАНИЯ ГРЕШНАГО СОФРОНИЯ
9. Иван Вазов – ПОД ИГОТО
10. Любен Каравелов – БЪЛГАРИ ОТ СТАРО ВРЕМЕ
11. Добри Чинтулов – СТАНИ, СТАНИ, ЮНАК БАЛКАНСКИ
12. Алеко Константинов – БАЙ ГАНЬО
13. Васил Левски – НАРОДЕ????
14. Иван Вазов – ЕПОПЕЯ НА ЗАБРАВЕНИТЕ
15. Петко Славейков – ИЗВОРЪТ НА БЕЛОНОГАТА
16. Пенчо Славейков – ЕПИЧЕСКИ ПЕСНИ
17. Константин Величков – ЦАРИГРАДСКИ СОНЕТИ
18. Стоян Михайловски – КНИГА ЗА БЪЛГАРСКИЯ НАРОД
19. Гео Милев – ЖЕСТОКИЯТ ПРЪСТЕН
20. Елисавета Багряна – ВЕЧНАТА И СВЯТАТА
21. Асен Разцветников – ЖЕРТВЕНИ КЛАДИ
22. Пенчо Славейков – НА ОСТРОВА НА БЛАЖЕНИТЕ
23. Димитър Талев – ЖЕЛЕЗНИЯТ СВЕТИЛНИК
24. Христо Фотев – ПЕЙЗАЖ ОТ ДУМИ

25. Любен Дилов – ПЪТЯТ НА ИКАР
26. Любомир Левчев – СТИХОВИДЕНИЯ
27. Кирил Христов – ХЕЙ, ПРОЛЕТ ИДЕ
28. Петко Ю. Тодоров – ИДИЛИИ
29. Стефан Стамболов – СВОБОДА ИЛИ СМЪРТ
30. Емануил Попдимитров – СЪНЯТ НА ЛЮБОВТА
31. Георги Раковски – БЪЛГАРСКИЙ ВЪПРОС
32. Захарий Стоянов – ЗАПИСКИ ПО БЪЛГАРСКИТЕ ВЪСТАНИЯ– т. I
33. Захарий Стоянов – ЗАПИСКИ ПО БЪЛГАРСКИТЕ ВЪСТАНИЯ – т. II
34. Братя Миладинови – БЪЛГАРСКИ НАРОДНИ ПЕСНИ – т. I
35. Братя Миладинови – БЪЛГАРСКИ НАРОДНИ ПЕСНИ – т. II
36. Райко Жинзифов, Григор Пърличев и Никола Козлев – ХАЙДУТ СИДЕР И ЧЕРЕН АРАП
37. Неофит Бозвели – МАТИ БОЛГАРИЯ
38. Добри Войников – КРИВОРАЗБРАНАТА ЦИВИЛИЗАЦИЯ
39. Иван Мешеков – ТАЛАНТЪТ КАТО ПРОМЕТЕЕВ ДАР
40. Георги Стаматов – МАЛКИЯТ СОДОМ
41. Боян Пенев – ЛИТЕРАТУРА И ИНТЕЛИГЕНЦИЯ
42. Цани Гинчев – ГАНЧО КОСЕРКАТА
43. Пеньо Пенев – ДНИ НА ПРОВЕРКА
44. Георги Райчев – ГРЯХ
45. Михалаки Георгиев – МЕРАКЪТ НА ЧИЧО ДЕНЧО
46. Любен Каравелов – СВОБОДА И НЕЗАВИСИМОСТ
47. Васил Друмев – НЕЩАСТНА ФАМИЛИЯ
48. Николай Райнов – МЕЖДУ ПУСТИНЯТА И ЖИВОТА
49. Любен Каравелов – МАМИНО ДЕТЕНЦЕ
50. Петко Р. Славейков – БЪЛГАРСКИ ПРИТЧИ ИЛИ ПОСЛОВИЦИ И ХАРАКТЕРНИ ДУМИ
51. Светослав Минков – ДАМАТА С РЕНТГЕНОВИТЕ ОЧИ
52. Христо Смирненски – ДА БЪДЕ ДЕН!
53. Константин Петканов – МОРАВА ЗВЕЗДА КЪРВАВА
54. Стоян Загорчинов – ДЕН ПОСЛЕДЕН – ДЕН ГОСПОДЕН
55. Д-р Кръстев – МЛАДИ И СТАРИ
56. Симеон Радев – СТРОИТЕЛИТЕ НА СЪВРЕМЕННА БЪЛГАРИЯ – I том
57. Симеон Радев – СТРОИТЕЛИТЕ НА СЪВРЕМЕННА БЪЛГАРИЯ – II том
58. Георги Караславов – СНАХА
59. Петър Дънов – РАЗУМНОТО СЪРЦЕ
60. Емилиян Станев – АНТИХРИСТ
61. Елин Пелин – ВЕТРЕНАТА МЕЛНИЦА
62. Емилиян Станев – КРАДЕЦЪТ НА ПРАСКОВИ
63. Елин Пелин – ПОД МАНАСТИРСКАТА ЛОЗА
64. Димитър Талев – ИЛИНДЕН
65. Димитър Талев – ГЛАСОВЕТЕ ВИ ЧУВАМ
66. Дора Габе – ПОЧАКАЙ, СЛЪНЦЕ
67. Тодор Влайков – ДЯДОВАТА СЛАВЧОВА УНУКА
68. Ангел Каралийчев – РЪЖ
69. Димитър Талев – ПРЕСПАНСКИТЕ КАМБАНИ
70. Иван Шишманов – ОТ ПАИСИЙ ДО РАКОВСКИ
71. Пейо К. Яворов – В ПОЛИТЕ НА ВИТОША
72. Никола Вапцаров – ПЕСЕН ЗА ЧОВЕКА
73. Теодор Траянов – БЪЛГАРСКИ БАЛАДИ
74. Николай Лилиев – ПТИЦИ В НОЩТА
75. Спиридон Казанджиев – ПРЕД ИЗВОРА НА ЖИВОТА
76. Йордан Йовков – АЛБЕНА
77. Йордан Йовков – ПЕСЕНТА НА КОЛЕЛЕТАТА
78. Пенчо Славейков – КЪРВАВА ПЕСЕН
79. Ламар – ЖЕЛЕЗНИ ИКОНИ
80. Димитър Димов – ТЮТЮН – I том
81. Димитър Димов – ТЮТЮН – II том
82. Александър Вутимски – СКИТНИКЪТ И ВРАНИТЕ
83. Рачо Стоянов – МАЙСТОРИ
84. Георги Кирков – ПОЛИТИЧЕСКА ЗООЛОГИЯ
85. Илия Волен – ЧЕРНИ УГАРИ
86. Веселин Ханчев – ЖИВ СЪМ
87. Иван Пейчев – ЕСЕН НА БРЕГА
88. Антон Дончев – ВРЕМЕ РАЗДЕЛНО
89. Ивайло Петров – ХАЙКА ЗА ВЪЛЦИ
90. Антон Страшимиров – ХОРО
91. Александър Геров – ХОРА И ЗВЕЗДИ
92. Николай Марангозов – НА ПОВРАТКИ В СЕЛО
93. Христо Радевски – ПУЛС
94. Константин Константинов – ДЕН ПО ДЕН
95. Андрей Германов – ОЖИВЕЛИЯТ ОТ ТЕРМОПИЛИТЕ
96. Генчо Стоев – ЦЕНАТА НА ЗЛАТОТО
97. Александър Балабанов – МЯСТОТО НА БЪЛГАРСКАТА ЛИТЕРАТУРА

98. **Димитър Димов – ОСЪДЕНИ ДУШИ**
99. **Димитър Димов – ПОРУЧИК БЕНЦ**
100. **Чудомир – КОНСУЛ НА ГОЛО БЪРДО**
101. **Добри Немиров – БЕДНИЯТ ЛУКА**
102. **Иван Вазов – ВЕЛИКАТА РИЛСКА ПУСТИНЯ**
103. **Иван Вазов – ХЪШОВЕ**
104. **Никола Фурнаджиев – ПРОЛЕТЕН ВЯТЪР**
105. **Георги Джагаров – ПТИЦИ СРЕЩУ ВЯТЪРА**
106. **Ст. Л. Костов – ГОЛЕМАНОВ**
107. **Иван Радославов – БЪЛГАРСКА ЛИТЕРАТУРА. 1880–1930**
108. **Петър Динеков – ВЪЗРОЖДЕНСКИ ПИСАТЕЛИ**
109. **Михаил Арнаудов – ПСИХОЛОГИЯ НА ЛИТЕРАТУРНОТО ТВОРЧЕСТВО – ТОМ I**
110. **Михаил Арнаудов – ПСИХОЛОГИЯ НА ЛИТЕРАТУРНОТО ТВОРЧЕСТВО – ТОМ II**
111. **Йордан Иванов – БОГОМИЛСКИ КНИГИ И ЛЕГЕНДИ**
112. **Тончо Жечев – БЪЛГАРСКИЯТ ВЕЛИКДЕН ИЛИ СТРАСТИТЕ БЪЛГАРСКИ**
113. **Илия Бешков – СЛОВО И ОБРАЗ**
114. **Христо Вакарелски – БЪЛГАРСКИ ПОГРЕБАЛНИ ОБИЧАИ**
115. **Йордан Радичков – СВИРЕПО НАСТРОЕНИЕ**

ПРЕДСТОЯЩИ ЗАГЛАВИЯ:

116. Иван Хаджийски – МОРАЛНАТА КАРТА НА БЪЛГАРИЯ
117. Васил Пундев – ДНЕШНАТА БЪЛГАРСКА ЛИРИКА
118. Владимир Василев – ПАНТЕИСТИ И МАНИАЦИ
119. Атанас Далчев – ПОГЛЕД ЗАД ОЧИЛАТА
120. Димитър Благоев – НАШИТЕ АПОСТОЛИ

ЗА ЗАЯВКИ И АБОНАМЕНТ –
адрес на издателство „Захарий Стоянов“
София 1124, ул. „Николай Ракитин“ № 2
тел. 943-42-16; 943-32-64

Класическите произведения на българската литература са слънчевите стълбове, крепящи националното ни самосъзнание. Те са кристалните мостове на възторга, по които Отечеството ще премине през огън и страдание и ще пребъде в третото хилядолетие. Издателство „Захарий Стоянов“ предлага специална поредица – най-доброто от високата българска класика. Всеки том е придружен от статии, анализиращи от различни гледни точки творчеството на българските класици. Изданието е насочено към ученици и студенти, както и към широката българска общественост.

Издателство
ЗАХАРИЙ СТОЯНОВ

Поредица
БЪЛГАРСКА КЛАСИКА

ISBN 954-09-0066-2

9 лв.